

Laval théologique et philosophique



Maintien et transformation de frontières ? Identité culturelle et représentation de l'islam

Jan Van Wiele

Volume 61, numéro 1, février 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011512ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011512ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Wiele, J. V. (2005). Maintien et transformation de frontières ? Identité culturelle et représentation de l'islam. *Laval théologique et philosophique*, 61(1), 135–174. <https://doi.org/10.7202/011512ar>

Résumé de l'article

Cette étude a été conçue comme une recherche interdisciplinaire historique, pédagogique, anthropologique et théologique, avec pour but d'examiner comment l'identité catholique a été forgée et maintenue au moyen de représentations de « soi-même » et de « l'autre » non chrétien, c'est-à-dire l'islam, dans le cadre narratif et discursif des manuels d'histoire de l'Église utilisés dans l'enseignement de la religion au primaire et au secondaire, au Canada francophone (Québec) et en Belgique (1870-1950). Ces dernières années, de nombreuses recherches ont porté sur la pédagogie historique traditionnelle, la recherche d'identité culturelle et la mentalité pédagogique, à partir de manuels scolaires. Mais, dans le domaine de la théologie et de la pédagogie religieuse, ce genre d'étude a pour ainsi dire été négligé. Nous ferons appel à un certain nombre de concepts, tels que « l'inclusivisme » et « l'exclusivisme », venant de la théologie qui se prêtent particulièrement bien à l'éclaircissement du processus de la formation de l'identité culturelle.

MAINTIEN ET TRANSFORMATION DE FRONTIÈRES ?

IDENTITÉ CULTURELLE ET REPRÉSENTATION DE L'ISLAM*

Jan Van Wiele

Katholieke Universiteit Leuven
Belgique

RÉSUMÉ : Cette étude a été conçue comme une recherche interdisciplinaire historique, pédagogique, anthropologique et théologique, avec pour but d'examiner comment l'identité catholique a été forgée et maintenue au moyen de représentations de « soi-même » et de « l'autre » non chrétien, c'est-à-dire l'islam, dans le cadre narratif et discursif des manuels d'histoire de l'Église utilisés dans l'enseignement de la religion au primaire et au secondaire, au Canada francophone (Québec) et en Belgique (1870-1950). Ces dernières années, de nombreuses recherches ont porté sur la pédagogie historique traditionnelle, la recherche d'identité culturelle et la mentalité pédagogique, à partir de manuels scolaires. Mais, dans le domaine de la théologie et de la pédagogie religieuse, ce genre d'étude a pour ainsi dire été négligé. Nous ferons appel à un certain nombre de concepts, tels que « l'inclusivisme » et « l'exclusivisme », venant de la théologie qui se prêtent particulièrement bien à l'éclaircissement du processus de la formation de l'identité culturelle.

ABSTRACT : This study is conceived as an interdisciplinary historical, theological, educational and anthropological research of the construction of a Catholic identity on the basis of the "self" and the non-Christian "other", in this case Islam, in the narrative and discursive settings of Church history textbooks for primary and secondary religion education in French Canada (Québec) and in Belgium (1870-1950). In recent years, a huge amount of studies, starting from the analysis of textbooks, on cultural identities and educational mentalities have been produced in the classical history of education. Nevertheless, such studies have almost been a blind spot in theology and religious education. In concrete, we will appeal to a number of theological concepts like "inclusivism" and "exclusivism", who are particularly suited to shed a light on the process of constructing a cultural identity.

* Cette contribution s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur la mentalité interreligieuse dans l'enseignement de la religion catholique en Belgique et au Québec, recherche subventionnée par le Fonds de Recherche de la Katholieke Universiteit Leuven, le « Fonds de la Recherche de Belgique (Flandre) » et le « Groupe de recherche sur l'histoire de l'enseignement religieux au Québec » de l'Université Laval. Nous tenons à remercier le professeur Raymond Brodeur et le chercheur Paul Aubin, qui nous ont guidé dans notre découverte de l'histoire de l'enseignement religieux du Québec. Nous remercions également l'Université Laval pour son accueil.

I. INTRODUCTION

Suivant une approche interdisciplinaire historique, pédagogique, anthropologique et théologique, cet article examine comment une identité catholique a été forgée et maintenue au moyen de représentations de « soi-même » et de « l'autre » non chrétien, c'est-à-dire l'islam, dans le cadre narratif et discursif des manuels catholiques d'histoire de l'Église¹ au Canada francophone (Québec) et en Belgique (1870-1950)². Ces dernières années, de nombreuses recherches ont porté sur la pédagogie historique traditionnelle, la recherche d'identité culturelle et la mentalité pédagogique, à partir de manuels scolaires³. Mais, dans le domaine de la théologie et de la pédagogie religieuse, ce genre d'étude a pour ainsi dire été négligé⁴. Ceci est d'autant plus frappant qu'on n'a jamais autant parlé et écrit sur l'identité religieuse⁵. Cette recherche tente de remédier, du moins en partie, à cette lacune.

Notre approche s'inscrit dans l'histoire des mentalités du point de vue de l'histoire de la pédagogie. Que les manuels scolaires, de par leur caractère global mais néanmoins extrêmement sélectif et de par leur approche souvent succincte, voire

1. Quant à la restriction de la recherche aux manuels d'histoire de l'Église (aussi bien considérée comme l'histoire de l'Église par chaque pays concerné que du point de vue de la perspective universelle et à ne pas confondre avec les manuels « d'histoire sainte »), nous pouvons donner deux raisons. D'une part les manuels d'histoire de l'Église forment dans le corpus scolaire des manuels de religion la meilleure source pour le genre d'analyse d'identité que nous voulons effectuer. Contrairement aux autres manuels de religion, où l'attention se concentre presque seulement sur les aspects internes et le développement de l'Église catholique, les manuels d'histoire de l'Église insistent aussi sur l'histoire externe de l'Église catholique. D'autre part l'extension de la recherche à tous les manuels de religion qui traitent de l'islam d'une façon plus ou moins systématique, menacerait de rendre les sources tellement volumineuses qu'il serait impossible de les traiter dans le cadre d'un seul article.
2. Ce cadre chronologique nous a été dicté par la situation québécoise qui sert de point de départ à cette recherche. Le plus ancien manuel du Québec sur l'histoire de l'Église date en effet de 1869 et le plus récent date de 1948. À partir de 1950, on ne produit presque plus de manuels d'histoire de l'Église nouveaux, parce que cette discipline disparaît presque partout du programme de religion dans les deux pays. L'histoire de l'Église est à partir de ce moment incorporée dans les cours d'histoire sous une forme beaucoup plus restreinte et non plus « autonome ». Nous avons pu constater une pareille évolution dans le cas des manuels d'apologétique au Québec (voir J. VAN WIELE, « Le paradigme interreligieux dans les manuels d'apologétique utilisés dans l'enseignement religieux catholique et francophone au Québec [1900-1950]. Continuité et discontinuité par rapport à Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, 59, 2 [2003], p. 349) et en Belgique. À partir de 1950, les manuels d'apologétique en tant que manuels « indépendants » ont arrêté d'exister, parce que le cours d'apologétique disparaissait comme discipline des cours de religion. Cependant, certains traités d'apologétique sont enserrés dans des manuels de religion plus globaux et moins défensifs. C'est le cas, par exemple, d'A. PEYTIER, *God en de levensproblemen* (Dieu et les problèmes de la vie), Bruxelles, 1954. Que l'approche apologétique reste encore présente dans les manuels, est aussi prouvé par le traitement de l'islam dans le manuel du chanoine Toussaint (voir J. TOUSSAINT, *Dieu et les grands problèmes de la vie*, Bruxelles et Namur, 1953, p. 147-148) qui est directement basé sur l'œuvre suivante : E.-B. ALLO, « La religion islamique », dans *Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections*, Paris, 1939, p. 869-881.
3. Voir A. CHOPPIN, « L'histoire du livre et de l'édition scolaires : vers un état de lieux », dans M. DEL MAR DEL POZO ANDRÉS et al., éd., *Books and Education. 500 Years of Reading and Learning. Special Edition of Paedagogica Historica*, 38, 1 (2002), p. 21-49.
4. Parmi les heureuses exceptions, on doit mentionner ici l'étude suivante : R. BRODEUR, *Catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*, Sainte-Foy, 1998.
5. Voir C.A.M. HERMANS, J.P.A. VAN VUGT, *Identiteit door de tijd : reflecties op het confessionele basisonderwijs in een geseculariseerde en multiculturele samenleving*, The Hague, 1997.

superficielle, constituent un moyen crucial de reconstruction des mentalités et des réalités dans l'enseignement, personne n'en doute⁶. Les manuels scolaires font en effet partie du plan micro-pédagogique qui constitue en soi un enchevêtrement de réseaux et de structures qui trouvent leur origine dans le niveau macro- et méso-pédagogique (consignes contraignantes émanant des autorités et des instances compétentes en matière d'enseignement, objectifs éducatifs et idéologiques dominants, etc.) de tout un système d'enseignement⁷. Si en outre, dans la ligne de certains courants au sein de l'historiographie pédagogique, on définit un système d'enseignement comme une « culture scolaire », ou, plus précisément, comme un ensemble de valeurs, de normes et d'attentes qui ont un impact déterminant sur la manière dont on donne forme à l'école, et sur les activités des membres de l'école⁸, il va pratiquement de soi que le livre scolaire, en tant que « point de cristallisation » de toute une culture scolaire, constitue une voie privilégiée pour mettre au jour les grandes « structures » ou mentalités constitutives d'une « culture scolaire ».

Nous ferons aussi appel à un nombre de concepts venant de la théologie, qui se prêtent particulièrement bien à l'éclaircissement du processus de la formation de l'identité culturelle. Curieusement, jusqu'à présent on n'a pour ainsi dire jamais fait appel à des perspectives purement théologiques dans le domaine de la pédagogie historique. Avec cette recherche nous voulons contribuer à intégrer des concepts théologiques dans l'historiographie de l'enseignement. Concrètement les termes « exclusivisme » et « inclusivisme » fonctionnent ici comme traits d'union entre la théologie et la pédagogie historique⁹. Ainsi à partir de la théologie contemporaine des religions non chrétiennes, on peut déterminer au plus près la signification de ces termes, qui paraissent néanmoins comme des termes plurivoques et complexes. En ce qui concerne l'inclusivisme, Peter Schineller¹⁰, pour sa part, a tiré l'attention sur une distinction ecclésiologique entre Karl Rahner et Hans Küng. Selon Schineller, Rahner

6. Voir M. DEL MAR DEL POZO ANDRES, « Introduction », dans *Books and Education*, p. 9-20 ; M. DEPAEPE *et al.*, « Textbook Production in Belgium : the Long *Via Dolorosa* towards a Bibliography of Textbooks used in Primary and Secondary Schools (1830-1880) », dans W. WIATER, éd., *Schulbuchforschung in Europa. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, Bad-Heilbrunn, 2003, sous presse ; M. DE PUELLEZ BENITEZ, « Los manuales escolares : un nuevo campo de concimiento, in Los manuales escolares en la historia », *Historia de la Educación*, 19 (2000), p. 3-11 ; A. ESCOLANO BENITO, « El libro escolar como espacio de memoria », dans G. OSSENBACH, M. SOMOZA, éd., *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*, Madrid, 2001, p. 35-46.

7. Voir M. DEPAEPE, F. SIMON, « Schulbücher als Quellen einer dritter Dimension in der Realitätsgeschichte von Erziehung und Unterricht. Über neue Konzeptionen in der historisch-pädagogischen Schulbuchforschung », *Zeitschrift für pädagogische Historiographie*, 7 (2002), p. 13-15.

8. Voir P. MAHIEU, C. DIETVORST, cité dans C.A.M. HERMANS, *Professionaliteit en identiteit*, The Hague, 1994, p. 25. Voir aussi Brian KELTY, « Catholic Education : the Historical Context », dans D. MCLAUGHLIN, éd., *The Catholic School. Paradoxes and Challenges*, Strathfield, 2000, p. 13-14 ; T. MCLAUGHLIN, J. O'KEEFE, B. O'KEEFE, éd., *The Contemporary Catholic School. Context, Identity and Diversity*, London et Washington, 1996.

9. Nous avons déjà donné des définitions et explications plus élaborées sur les termes « inclusivisme » et « exclusivisme » dans le cadre d'un autre article paru dans le *Laval théologique et philosophique* (voir J. VAN WIELE, « Le paradigme interreligieux », p. 349-350). Pour des raisons de clarté et à la demande d'un évaluateur, nous reprenons ici quelques mots d'explication complétés par quelques élaborations.

10. Voir P. SCHINELLER, « Christ and Church : A Spectrum of Views », *Theological Studies*, 37 (1976), p. 545-546, 552-562.

estime que l'Église catholique et le Christ sont les médiateurs indispensables du salut¹¹, tandis que Küng est convaincu que l'Église catholique a un statut de médiateur de salut unique mais non indispensables¹². Terrence Merrigan, d'autre part, pointe sur la place variable que Jésus occupe dans le plan du salut dans les modèles inclusivistes¹³ : chez Rahner, Jésus est vu comme source de toute grâce¹⁴, chez Küng, Jésus est vu comme la référence ultime à laquelle toutes les religions, y compris la religion chrétienne, doivent être comparées¹⁵, tandis que chez Gavin D'Costa, Jésus est défini comme le catalyseur de toute vérité et de tout salut, qui, par l'action de l'Esprit Saint, imprègne toutes les religions¹⁶.

Très pertinente est aussi la distinction que Johannes Van der Ven et Hanz-Georg Ziebertz font entre un, pour ainsi dire, « *hard inclusivism* » (inclusivisme dur) et un « *soft inclusivism* » (inclusivisme doux¹⁷). Dans le premier cas, l'accent est plutôt mis sur la *fides quae* (le contenu de la croyance elle-même) : on part de l'idée que le christianisme possède la plénitude de la vérité et du salut et que le critère pour mesurer cette vérité et ce salut est le contenu « extérieur » et « objectif » de la foi et de la pratique chrétienne. En d'autres mots : les religions non chrétiennes possèdent la vérité et le salut dans la mesure où leur foi, leur morale et leur culte correspondent avec la religion chrétienne. Dans le cas d'un inclusivisme doux, l'accent est davantage mis sur la *fides qua* (l'acte existentiel de croyance ou la disposition intérieure du croyant). Le Christ et le christianisme sont les uniques et seuls médiateurs de vérité et de salut, mais tous les partisans des religions non chrétiennes (qui plus ou moins diffèrent du christianisme) peuvent être sauvés dans la mesure où ils possèdent le désir « implicite » d'adhérer au Christ et à son Église, qu'ils n'ont pas pu — pour des raisons historiques ou existentielles — apprendre à connaître ou accepter.

La même variation et la même complexité sont présentes chez le soi-disant « exclusivisme ». L'exclusivisme d'un Karl Barth, par exemple, se distingue de celui d'un Leonard Feeney. Barth estime toute forme de religion humaine, y compris la religion

-
11. Voir entre autres K. RAHNER, « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen », dans *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1962, p. 136-158.
 12. Voir entre autres H. KÜNG, « The World Religions in God's Plan of Salvation », dans J. NEUNER, éd., *Christian Revelation and World Religions*, London, 1967, p. 37-66.
 13. Voir T. MERRIGAN, « Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions », *Theological Studies*, 58 (1997), p. 686-687.
 14. Voir entre autres K. RAHNER, « Die anonymen Christen », dans *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1965, p. 548.
 15. Voir entre autres H. KÜNG, *On Being a Christian*, trad. de l'allemand par E. Quinn, London, 1977², p. 110-116.
 16. Voir entre autres G. D'COSTA, « Towards a Trinitarian Theology of Religions », dans C. CORNILLE, V. NECKEBROUCK, éd., *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ*, Leuven (coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs », 9), 1992, p. 139-154 ; G. D'COSTA, « Christ, the Trinity and Religious Plurality », dans ID. et al., éd., *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology*, Maryknoll, 1990, p. 16.
 17. Voir J.A. VAN DER VEN, H.-G. ZIEBERTZ, « Jugendliche in multikulturellem und multireligiösem Kontext. Schülerinnen zu Modellen interreligiöser Kommunikation. Ein deutsch-niederländischer Vergleich », *Religionspädagogische Beiträge*, 35 (1995), p. 152-153.

chrétienne, comme fondamentalement négative¹⁸, alors que Feeney considère l'Église catholique littéralement comme le seul moyen d'acquérir le salut éternel¹⁹.

Pour des raisons de clarté, nous allons formuler ici une définition de ces modèles théologiques parfois difficiles à circonscrire. Sous le mot exclusivisme il faut entendre ce paradigme théologique qui prétend que le christianisme en tant que religion, et plus spécifiquement l'Église catholique, monopolise la vérité et le salut. L'inclusivisme, d'autre part, reconnaît qu'il est possible de trouver de la vérité partielle et certains moyens de salut dans les religions non chrétiennes, à condition que Jésus-Christ soit la norme ou l'élément constitutif de cette vérité et de ce salut. Il va de soi que le fait que le paradigme interreligieux sous-jacent aux cours de religion soit « exclusiviste » ou « inclusiviste » constitue une différence importante. Si un modèle « exclusiviste » prévaut, on peut s'attendre à la construction d'une identité culturelle effectuée par une contre-identification totale avec l'autre non catholique ou par son absence. La présence d'un modèle « inclusiviste » implique la formation d'une identité culturelle qui aille de paire avec une image par laquelle les catholiques ressemblent à l'autre et se distinguent de lui. Dans cette étude, nous examinerons plus précisément comment et dans quelle mesure les auteurs de manuels sur l'histoire de l'Église ont « construit » une identité chrétienne et catholique « inclusive » ou « exclusive » dans le cadre de leur dessein pédagogique.

La présente étude a toutefois une portée plus universelle, puisqu'elle se concentre sur la méthodologie même de l'étude des manuels scolaires. L'analyse des livres scolaires a été longtemps dominée par ce qu'il est convenu d'appeler l'« analyse de contenu », une méthode issue de la sociologie empirique et des sciences de la communication, et dont le but est de relever les tendances rédactionnelles implicites et explicites dans les sources littéraires. Cette tendance de fond a donné lieu, dans la plupart des cas, à une approche « internaliste » dans laquelle le développement d'idées pédagogiques était étudié comme un phénomène en soi, sans égard au contexte dans lequel elles s'inscrivaient. Aussi, sur la base de nos propres recherches, nous avons récemment plaidé en faveur d'une approche herméneutique davantage « externaliste » de l'analyse des manuels scolaires, approche suivant laquelle l'origine et le contenu des mentalités pédagogiques doivent être expliqués en étroite relation avec leur contexte social et historique²⁰. Notre modèle repose sur ce que Clifford Geertz a qualifié en son temps de *thick description* dans le domaine de l'anthropologie²¹ et, dans le même ordre d'idées, sur les notions que Marc Depaepe a récemment mises en œuvre dans son étude sur les mentalités présentes dans les

18. Voir entre autres K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, erster Band, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, zweiter Halbband, Zürich, 1945³, p. 337 et suiv.

19. Voir par exemple F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York et Mahwah, 1992, p. 3-4.

20. Voir J. VAN WIELE, « The Necessity for a Contextual Approach in the Methodology of Religious School Textbook Analysis. A Case Study on the Basis of the Theme Islam », *Paedagogica Historica*, 36, 2 (2001), p. 369-390.

21. Voir C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, London, 1975.

revues de pédagogie²². Dans le domaine de l'étude des manuels scolaires, l'approche herméneutique « externaliste » basée sur ce modèle ne se résume pas seulement à une étude parallèle d'autres canaux d'information pertinents, comme les consignes des autorités compétentes ou la littérature scientifique de l'époque relative à l'histoire de l'Église catholique. Au-delà de cela, elle est fondée sur l'idée que la normativité, définie ici comme la normalité de la mentalité et de la réalité pédagogique et didactique²³, émerge des matières enseignées et de leurs différents matériaux. Par la présente étude, nous voulons donc apporter une contribution à l'intégration et à l'application de cette méthode de travail « auto-convergente » dans l'analyse des manuels scolaires. Cette manière de procéder devrait permettre au manuel scolaire d'accéder au statut qu'il mérite dans l'historiographie parce que l'application de cette méthode de travail ouvre de nouvelles perspectives pour l'histoire contemporaine, la pédagogie, l'anthropologie et la théologie.

Le présent article prolonge une recherche que nous avons effectuée très récemment autour de l'analyse des manuels scolaires d'apologétique utilisés dans l'enseignement catholique francophone au Québec (1900-1950)²⁴. Dans cette étude nous avons pu constater que, contrairement à l'opinion généralisée qui considère que la théologie des religions non chrétiennes qui prévalait autant dans l'enseignement religieux catholique que dans l'ensemble de l'Église catholique, aurait été « exclusiviste » avant Vatican II, le paradigme sous-jacent, au niveau des principes, était inclusiviste. Partant de ces résultats pour ainsi dire encore abstraits, nous voulons maintenant élargir le sujet vers une analyse de la « construction » d'une identité chrétienne dans et par la représentation de l'autre non chrétien, c'est-à-dire l'islam, dans d'autres manuels scolaires utilisés au Québec et en Belgique, dans le but d'examiner comment et dans quelle mesure ce paradigme soi-disant inclusiviste y était aussi présent et y avait joué également un rôle. En comparant la situation du Québec avec celle de la Belgique, nous voudrions d'un point de vue international examiner quelles sont les divergences ou les convergences entre ces deux pays « occidentaux²⁵ ». Ce faisant, nous poursuivons un double objectif : apporter une contribution

22. Voir M. DEPAEPE, F. SIMON, « Schulbücher als Quellen einer dritter Dimension », p. 7-15.

23. Voir ID., « Is there any Place for the History of "Education" in the "History of Education" ? A Plea for the History of Everyday Educational Reality in- and outside Schools », *Paedagogica Historica*, 31 (1995), p. 9-16.

24. Voir J. VAN WIELE, « Le paradigme interreligieux », p. 354-367.

25. Cette limitation géographique dépend essentiellement de la lisibilité, de l'accessibilité et de la connaissance des collections des sources locales. Nous avons consulté les collections des manuels scolaires qui sont les plus représentatives de l'enseignement catholique au Canada francophone et en Belgique, respectivement la collection des manuels scolaires de l'Université Laval et la collection de manuels scolaires dont dispose le centre d'archives et de documents de pédagogie historique de la K.U. Leuven (A.D.H.P.). Ces collections sont considérées comme les plus complètes et les plus représentatives de l'enseignement catholique dans les deux pays où l'on peut également trouver la littérature pédagogique la plus pertinente (programmes d'études, revues professionnelles, etc.) concernant l'enseignement catholique local de cette époque. Pour l'heuristique même, nous avons procédé de la façon suivante. Toutes les éditions des manuels scolaires québécois et belges sur l'histoire de l'Église, datant de la période envisagée, ont été analysées. Chaque fois qu'un manuel donnait des informations cohérentes sur l'islam et/ou des aspects apparentés, par exemple les croisades, nous l'avons retenu pour notre corpus définitif. Ensuite, nous avons effectué une sélection complémentaire sur la base des critères suivants : nous avons seulement retenu dans notre corpus

substantielle et originale à l'historiographie de l'enseignement catholique et approfondir l'histoire des mentalités et des réalités interculturelles catholiques en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest.

À partir de ce qui précède, nous pouvons postuler trois thèses de départ : 1) dans les manuels scolaires québécois consacrés à l'histoire de l'Église et destinés à l'enseignement de la religion dans les écoles catholiques, la construction d'une identité culturelle se fait à l'aide d'une vision de l'islam supportée par une attitude interculturelle « inclusive » ; 2) ce même positionnement interculturel se retrouve dans les livres d'histoire de l'Église publiés par l'Église catholique en Belgique ; 3) les conceptions véhiculées dans ces manuels scolaires sont très largement influencées par les récits équivalents que l'on trouve dans les grands livres d'histoire de l'Église catholique de l'époque.

II. MAHOMET

Le moins que l'on puisse dire des passages de manuels scolaires québécois ici considérés, c'est qu'ils présentent Mahomet sous un angle négatif. À l'exception d'un bref manuel qui ne déborde pas ce thème²⁶ et d'un autre petit manuel qui s'exprime d'une façon neutre sur Mahomet²⁷, le « fondateur » de l'islam est vu comme un *conquérant* et un *faux prophète* dont la volonté était d'imposer son autorité dans la péninsule arabe par la violence et l'imposture²⁸.

définitif les différentes éditions d'un même manuel scolaire si ces éditions contenaient des changements significatifs dans la représentation de l'islam ; si par contre il n'y avait aucun changement significatif dans le domaine de notre recherche, nous avons retenu l'édition en meilleur état. Cette sélection définitive nous a donné un corpus de 15 manuels scolaires francophones canadiens et 11 manuels scolaires d'histoire de l'Église belge.

26. Voir D. GOSSELIN, *Abrégé complet de l'histoire sainte à l'usage des Écoles*, Québec, 1886, p. 78-79. David Gosselin est né le 22 novembre 1846 à Saint-Laurent, Île d'Orléans, et décédé le 2 mars 1926 à Québec. Il est reconnu comme auteur important de plusieurs manuels scolaires au Québec. Il a publié l'ouvrage cité comme curé de Cap-Santé, comté de Portneuf. Dès 1884, étant curé de Saint-Honoré-de-Shenly, dans la Beauce, il projeta la publication d'un catéchisme pour les jeunes enfants. Deux ans plus tard, son petit manuel *Le catéchisme des commençants*, Sainte-Anne-de-la-Pocatière (1886), est paru. En 1887 paraît son *Histoire populaire de l'Église du Canada*, Québec. En 1888, Gosselin devint directeur-propriétaire de la « Semaine religieuse de Québec » et il décida de faire mieux connaître les doctrines de l'Église. C'est ainsi que parut en 1891 son *Catéchisme populaire de la lettre Encyclique de notre T. Saint-Père Léon XIII* (Québec) et, en 1895, son *Code catholique ou Commentaire du Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec* (Montréal, Ottawa). Pour obtenir plus d'information bio- et bibliographique sur cet auteur, voir R. BRODEUR, *Les catéchismes au Québec 1702-1963*, Sainte-Foy, Paris, 1990, p. 186-196, 215, 232, 381-382.
27. « Un Arabe, nommé Mahomet, avait créé, au VII^e siècle, une religion, qui, de son nom, a été appelée mahométisme » (LES FRÈRES MARISTES, *Petite histoire sainte. Cours primaire élémentaire. 4^e et 5^e années*, Montréal, 1938, p. 122).
28. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église. D'après le nouveau programme contenant histoire Romaine, histoire de l'Église, histoire de France, histoire d'Angleterre, histoire des États-Unis fondues ensemble*, Montréal, 1924, p. 95-96 ; (ANONYME), *Abrégé d'histoire sainte. Ancien et Nouveau Testament. Suivi d'un précis d'histoire ecclésiastique*, Montréal, 1891, p. 94 (ce manuel est le seul à fonctionner par demandes-réponses ; voir, pour la motivation de l'utilisation d'un tel modèle dans l'enseignement religieux, R. BRODEUR, « De la confession de foi au système de l'éducation : le catéchisme de première communion », *Paedagogica Historica*, Suppl. Series, V [1999], p. 218) ; (ANONYME), *Histoire de*

Lisons, par exemple, Drioux²⁹ :

Mahomet [...] naquit en 569, à La Mecque, dans l'Arabie. Son père Abdallah était mort quelque temps avant sa naissance, et à six ans il perdit sa mère. Sous la conduite de son

l'Église. Édition revue et adaptée au Programme des Écoles Normales de la Province (1915), et au cours de 7^e et de 8^e année du Programme d'études, Montréal, 1917, p. 71 ; A. BOULENGER, Histoire abrégée de l'Église. Cours moyen, Lyon et Paris, 1943⁷, p. 98-99 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, Histoire Sainte. Ancien et Nouveau Testament. Cours complémentaire, Laprairie, 1933, p. 294-295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, Histoire Sainte. Ancien et Nouveau Testament. Cours complémentaire, Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne, Laprairie, 1937², p. 294-295 ; LES FRÈRES MARISTES, Précis d'histoire sainte. Comprenant l'Histoire du peuple de Dieu, la vie de N.-S. Jésus-Christ et l'histoire de l'Église jusqu'à la conversion de Constantin, suivi de notices sur les grandes hérésies, l'islamisme, le schisme des Grecs, la Réforme, l'Église au XIX^e siècle, etc., Iberville, 1909, p. 222 ; LES FRÈRES MARISTES, Précis d'histoire sainte. Comprenant l'Histoire du peuple de Dieu, la vie de N.-S. Jésus-Christ, suivi d'un aperçu général sur l'histoire de l'Église, Iberville, 1919¹⁵, p. 334 ; LES FRÈRES MARISTES, Précis d'histoire sainte. Comprenant l'Histoire du peuple de Dieu, la vie de N.-S. Jésus-Christ, suivi d'un aperçu général sur l'histoire de l'Église, Montréal, 1923¹⁶, p. 334. La seule différence qu'on constate ici est purement didactique : dans les manuels scolaires destinés aux classes supérieures de l'école primaire, ce profil biographique est extrêmement court (2 à 4 phrases ; voir par exemple [ANONYME], Précis d'histoire de l'Église et de liturgie [par les Frères de l'Instruction Chrétienne], Iberville, 1939, p. 32). Dans les manuels pour l'enseignement secondaire, ceci est plus élaboré, variant de 6 à 7 règles (voir par exemple UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, Histoire de l'Église depuis sa fondation jusqu'à nos jours. Abrégé sommaire à l'usage de la jeunesse, Montréal, 1948, p. 99-100), jusqu'à 5 pages (voir J.S. RAYMOND, Histoire Apologétique de l'Église, Saint-Hyacinthe, 1899, p. 95-99). Le fait que les auteurs, malgré ces variantes quantitatives, font toujours allusion aux deux attestations nommées de Mahomet, prouve qu'il s'agit des deux idées centrales qui prévalaient dans l'enseignement religieux pour la période ici considérée.

29. Claude-Joseph Drioux était un Français, né le 15 février 1820 à Bourdons (région Haute-Marne) et décédé le 13 mai 1898 au château de Lancy. Ordonné prêtre en 1843, il fût aussitôt nommé professeur d'histoire ecclésiastique et au fil des années il obtint le grade de docteur en théologie et devint aussi chanoine honoraire de Langres. Il a laissé derrière lui une œuvre impressionnante de 51 manuels, dont plusieurs ont connu une diffusion immense en France et au Québec (jusqu'à 30 éditions), ce qui amène J.C. Didier à dire que ces manuels ont eu presque le monopole de la formation intellectuelle des enfants dans les écoles primaires et secondaires libres en France. À part son ouvrage cité ici, on remarque aussi d'autres manuels réimprimés au Québec : C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire sainte ; suivi de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ : à l'usage des institutions et des autres établissements d'instruction publique*, Montréal, 1861¹³ ; ID., *Cours abrégé d'histoire ancienne contenant l'histoire de tous les peuples de l'Antiquité jusqu'à Jésus-Christ à l'usage des institutions et des autres établissements d'instruction publique*, Montréal, 1871 ; ID., *Précis élémentaire de l'histoire de l'Angleterre depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, à l'usage des institutions et des autres établissements d'instruction publique*, Québec, 1877 ; ID., *Abrégé de l'histoire de France : depuis les Gaulois jusqu'à nos jours : à l'usage des institutions et des autres établissements d'instruction publique*, Québec, 1877²⁷. Ce n'est pas une coïncidence que nous prenions ici Drioux comme point de départ : en tant qu'écrivain français, il est l'illustration parfaite du phénomène de l'emprunt et de l'utilisation d'ouvrages français dans l'enseignement catholique au Québec pendant la période ici considérée, y compris des manuels scolaires de religion. Selon P. Aubin, Drioux peut être considéré comme l'un des auteurs français les plus utilisés dans l'enseignement au Québec (voir pour le cas les Frères des Écoles chrétiennes : P. AUBIN, « La pénétration des manuels scolaires de France au Québec. Un cas-type : Les Frères des Écoles chrétiennes ; XIX^e-XX^e siècles », *Histoire de l'éducation*, 85 [2000], p. 3-24 ; voir, pour les catéchismes, R. BRODEUR, *Les catéchismes au Québec*, p. 39-42, 57-60). Pour des notes bio-bibliographiques d'Auguste Boulenger, autre auteur français très utilisé dans l'enseignement de religion au Québec, voire notre article « Le paradigme interreligieux », p. 348. Eugène Achard, l'autre auteur des manuels scolaires explicitement mentionné (né en 1884 et décédé en 1976) est d'origine auvergnate. Il arrive au Canada en 1903 et s'installe à Iberville comme membre de la communauté des Frères Maristes (qu'il quitte en 1925). Jusqu'à sa mort, il a non seulement édité et écrit un bon nombre de manuels scolaires destinés à l'éducation des jeunes Québécois(es) mais aussi dirigé et édité une quantité considérable de revues pédagogiques comme *L'École canadienne* et *L'École primaire*. Ce qui caractérise davantage ses travaux, c'est son adaptation de l'histoire et la géographie universelle à la situation québécoise. Voir M. POULIN, *Eugène Achard, Éditeur. L'émergence d'une édition pour la jeunesse canadienne*, thèse de doctorat, Sherbrooke, 1994 (surtout p. 4-10).

oncle Abou-Taleb, il se livra au commerce, et à vingt-cinq ans il épousa Chadijah, veuve opulente dont la fortune le rendit l'un des premiers citoyens de La Mecque. Alors il se détacha des affaires, et mena une vie solitaire rêvant le grand dessein qu'il commença à mettre en exécution à l'âge de quarante ans, en se donnant pour prophète. Il gagna d'abord à sa cause sa femme Chadijah, son esclave Zeid, son cousin Ali, et Aboubècre, dont il devait plus tard épouser la fille. Peu à peu le nombre de ses prosélytes s'accrut : mais il ne tarda pas à avoir des ennemis, et il fut obligé de s'enfuir de La Mecque et de se réfugier à Médine. C'est à cet événement, qui correspond au 15 juillet 622, que les mahométans³⁰ font commencer leur ère, appelée *hégire*, du mot arabe *hedschra*, qui veut dire *fuite*. Le prophète fut reçu avec enthousiasme par les habitants de Médine, et, avec leur secours, il fit pendant plusieurs années la guerre contre La Mecque, dont il se rendit maître en 628 ; trois ans après, toutes les tribus de l'Arabie se soumirent à lui. Il écrivit alors au roi de Perse et à l'empereur d'Orient pour les sommer de reconnaître sa mission ; mais il mourut au moment où il se préparait à aller se venger de leur refus (632)³¹.

Quoique les autres auteurs adoptent un discours plus au moins semblable lorsqu'ils entament l'histoire de Mahomet, on peut néanmoins repérer chez eux une série de variantes très révélatrice de l'attitude interculturelle qu'on développe. Plus concrètement, il s'agit des affirmations suivantes : il naquit d'un père païen et d'une mère juive³² ; ses concitoyens de La Mecque le connurent comme un débauché³³, il

30. On peut souligner ici que les musulmans sont présentés comme des « mahométans » par Drioux, ce qui peut impliquer une certaine vision propre sur l'islam : les musulmans eux-mêmes ne se voient pas comme des adhérents de Mahomet mais comme des adhérents de la religion que Mahomet a reçue de la part de Dieu. En utilisant le mot « Mahométans », il n'est pas à exclure que l'auteur veuille exprimer l'opinion que les musulmans ne sont que des sectateurs de Mahomet qui a prêché une religion qui ne vient certainement pas de Dieu. Ce qui rend cette interprétation incertaine, c'est le fait que cet auteur utilise aussi le mot « musulman » dans la suite de son texte pour désigner les adeptes de l'islam. D'ailleurs, Drioux et Raymond (voir par exemple J.S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 104) sont les seuls à mélanger les mots « mahométans » et « musulmans » pour présenter les adeptes de l'islam dans ce contexte, tandis que tous les autres manuels ne parlent généralement que des « musulmans », ce qui implique une vision de l'islam tout à fait correcte, aussi du point de vue d'un musulman. La situation est encore plus compliquée si on observe de plus près la désignation de la religion islamique dans les manuels. On repère ici encore un mélange des termes « religion de Mahomet », « doctrine de Mahomet », « mahométisme », « islam » ou « islamisme ». Les deux derniers mots sont compatibles avec la perception islamique proprement dite. Les musulmans eux-mêmes préfèrent ne pas utiliser les trois premières formulations pour des raisons déjà expliquées (les musulmans ne parlent que de la *sunna* de Mahomet, ce qui veut dire normalement « l'exemple du prophète », chose qui est dans la plupart des cas considérée comme deuxième source principale qui complète le Coran, source principale du système islamique). En se basant sur nos recherches, il n'est quasiment pas possible de détecter une évolution, à part le fait que le mot « islam » remplace un peu plus les termes « religion de Mahomet », etc., dans les manuels les plus récents. Les manuels scolaires belges montrent un tableau identique.

31. C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique suivi de la chronologie des papes, conciles, ordres religieux, hérésies, principaux personnages, etc., et d'une table analytique, à l'usage des institutions et des autres établissements d'instruction publique*, Montréal, 1869¹⁶, p. 99-100.

32. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 95 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 222 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 328 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 334 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 99-100.

33. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 222 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 328 ; LES

était épileptique mais il fit de son mal la base même de sa grandeur et de son inspiration céleste car il prétendait que ses crises étaient son état d'extase durant l'apparition de l'ange Gabriel³⁴, il a simplement inventé des révélations de Dieu pour justifier ses actes³⁵ ; contrairement à Jésus-Christ, il n'a pas fait de vrais miracles, preuves d'une mission divine, mais il a inventé de faux prodiges et beaucoup de fables ; personne n'était témoin de ses soi-disant révélations³⁶ ; après son mariage avec Khadīja, il a pris plusieurs femmes (15 ou 20)³⁷ ; il a pillé les caravanes de ses ennemis³⁸ ; et enfin il se disposait à envahir la Syrie lorsqu'il mourut empoisonné à Médine³⁹.

Ce qui est typique de l'attitude des auteurs, c'est qu'à côté de cette information largement négative ou neutre, ils ne laissent que peu de place, dans leur discours biographique, à des considérations susceptibles d'être interprétées de manière positive⁴⁰. Quelques manuels font, dans une certaine mesure, exception à cette règle en présentant Mahomet comme un descendant d'Ismaël, fils d'Abraham, ce qui, dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, équivaut à lui reconnaître des origines respectables⁴¹. Cela vaut aussi peut-être pour le manuel de 1948, qui rapporte que le peu que Mahomet a appris dans ses voyages, fit de lui un adversaire déclaré de l'idolâtrie régnant en Arabie⁴². Quoi qu'il en soit, le rejet de l'idolâtrie est sans doute un élément qui devait, d'une certaine façon, le rendre sympathique aux yeux de l'élève chrétien.

FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 334 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 99.

34. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 95 (note).

35. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 96-97. Pour des allusions implicites, voir tous les autres manuels mentionnés dans les notes 18 et 19.

36. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 99.

37. Voir *ibid.*, p. 97.

38. Voir UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

39. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 330 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 99-100 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 98.

40. On pense surtout ici au fait que les auteurs, en général, dans leur approche apologétique, ont choisi de peu souligner, en tout cas d'une façon vraiment explicite (parce que le contenu de la prédication de Mahomet susceptible d'être interprété de manière positive par les élèves catholiques, comme le monothéisme, l'aumône, etc., est mentionné dans les manuels comme le corollaire du portrait de Mahomet), l'homme spirituel que nous présente la sunna de Mahomet, presque seulement dans la « période » durant laquelle il résidait encore à La Mecque. On peut penser ici entre autres aux méditations prolongées auxquelles Mahomet s'est adonné et qui mettaient son esprit dans un état d'exaltation, son indignation envers la corruption à La Mecque, l'enthousiasme qui accompagnait son action, son intransigeance malgré l'indifférence et l'animosité de son entourage.

41. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 330 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 95. Pour la tradition islamique sur ce thème, voir la biographie de Mahomet selon Ibn Ishaq, qui présente la tradition la plus connue : A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad : A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, with introduction and notes, London, 1974⁴, p. 1-39.

42. Voir UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

Un aperçu partiellement plus positif est aussi donné par Jean Sabin Raymond, qui avoue que Mahomet était un homme d'un génie prodigieux qui conçoit un vaste programme d'organisation religieuse et politique, et qu'il vint à bout de réaliser. D'ailleurs, l'auteur montre une certaine admiration pour le fait que Mahomet sut exercer un tel ascendant sur ses disciples au point qu'ils allaient jusqu'à boire l'eau de ses ablutions et à recueillir et avaler sa salive⁴³. Si l'on trouve donc de vagues traces d'une certaine ouverture, chez les auteurs de manuels scolaires, face à certains éléments plus ou moins « positifs » attribuables au fondateur de l'islam, on ne peut pas encore clairement parler d'un positionnement « inclusif ».

Pour mieux comprendre l'idéologie interculturelle sous-jacente aux manuels, il faut d'abord se tourner vers les sources « fondatrices », c'est-à-dire les grandes histoires ecclésiastiques de l'Église catholique du XIX^e et du début du XX^e siècle⁴⁴. Si l'on observe la célèbre histoire de l'Église de Rohrbacher, la référence par excellence pour les auteurs lorsqu'il s'agissait de parler de Mahomet⁴⁵, on voit immédiatement que la façon dont Mahomet est présenté affiche un caractère apologétique. Il tente en effet de démontrer la plus-value de la foi chrétienne au détriment des prétentions à la vérité absolue et à la supériorité de l'islam. Concrètement, Rohrbacher s'y emploie en examinant de manière critique, dans les sources de la foi islamique (Coran⁴⁶, *Hadieth* et traditions biographiques islamiques sur Mahomet⁴⁷), les éléments susceptibles de fragiliser la crédibilité du message islamique. Tout d'abord, il se concentre sur la figure de Mahomet et il arrive à la conclusion que celui-ci ne peut certainement pas être considéré comme un messager de Dieu, mais plutôt comme un fiefé menteur qui

43. J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 98.

44. On peut citer une foule d'auteurs des histoires de l'Église catholique occidentaux de cette période qui donne des informations plus ou moins analogues sur Mahomet, dont les principaux sont : A. BOULENGER, *Histoire générale de l'Église*, t. V, Lyon et Paris, 1933², J.J.I. DOELLINGER, *Histoire de l'Église*, traduit de l'allemand par P. Bernard, Bruxelles, 1841, p. 83-86 ; M. HEMMER, *Histoire de l'Église*, traduit de l'allemand par M. Funck, préface par M. Duchesne, t. I, Paris, 1891, p. 193-196 ; F.-X. KRAUS, *Histoire de l'Église*, édité en français par P. GODET et C. VERSCHAFFEL, t. II, Paris, 1902, p. 50-51 ; J.-A. MOEHLER, *Histoire de l'Église*, traduit de l'allemand par P. Belet, t. II, Paris, 1868, p. 109-122 ; C. POULET, *Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1926, p. 235-237. Parce que les auteurs québécois et belges ne font pour ainsi dire allusion qu'à René François Rohrbacher, Jean Alzog et Joseph Épiphané Darras, nous nous limiterons ici principalement à ces auteurs. Pour des données bibliographiques plus complètes, voir *infra*.

45. Néanmoins, Raymond est le seul à citer ouvertement Rohrbacher (voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, continuée jusqu'en 1866 par J. CHANTREL, t. V, Paris, 1872⁶) comme source (seulement le nom, sans références aux pages concrètes ; voir par exemple J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 99). Le strict parallélisme entre les manuels qui ne mentionnent pas leurs sources prouve que les auteurs ont, comme c'était souvent le cas dans ce temps-là, ou bien tout simplement paraphrasé les autres manuels ou bien aussi utilisé les mêmes histoires ecclésiastiques ou des ouvrages du même type, sans l'indiquer dans leurs manuels. Il est évident que nous ne pouvons pas, dans le cadre de cette étude, essayer de retracer les liens exacts entre les manuels qui ne donnent pas d'informations bibliographiques, et leurs sources. Ce qui importe pour nous, c'est que tous ces manuels, sans exception, portent indéniablement les marques d'une approche identique qui est beaucoup plus élaborée dans les grandes histoires universelles de l'Église catholique.

46. Rohrbacher utilise, pour ses citations du Coran et ses références, l'édition célèbre de M. Savary (1750-1788). Voir *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet par M. Savary*, Paris, 1951.

47. Ses sources sont Savary et le célèbre historien allemand Johann Joseph Ignaz von Doellinger (1779-1890) (voir J.J.I. DOELLINGER, *Histoire de l'Église*, déjà cité *supra*).

feignait de recevoir des messages divins pour pouvoir devenir plus facilement le maître de son pays⁴⁸, ou comme quelqu'un mystifié par le diable⁴⁹ ou encore, comme un épileptique⁵⁰. Pour prouver cela, il va chercher dans la tradition musulmane les éléments suivants : les prétendues révélations de Mahomet se passaient toujours pendant la nuit, sans témoins, et avaient dès lors un caractère suspect⁵¹ ; il n'a pas accompli de véritables miracles mais a au contraire inventé des fables absurdes afin de légitimer sa mission⁵² ; les autres habitants de La Mecque le qualifiaient de menteur, d'usurpateur ou de dément⁵³ ; il a sacralisé la violence, le pillage et le meurtre comme autant d'instruments de prédication missionnaire⁵⁴, il se montrait

-
48. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 340. On reconnaît ici un thème populaire et récurrent dans l'apologétique chrétienne, thème qui était déjà présent chez différents auteurs médiévaux. Plusieurs siècles avant Rohrbacher, PIERRE LE VÉNÉRABLE (1094-1156), dans sa *Summa totius haeresis Saracenorum* et son *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, avait notamment déjà indiqué que Mahomet n'avait revendiqué le statut de prophète que pour faciliter ses aspirations politiques. Pierre s'exprime ainsi : « And when time and again he came out on top in contests, he began to aspire to the kingship of his people ; and when [...] he perceived that he could not attain for himself his desire in this way, since his power by the sword availed nothing, he tried to become king under the cloak of religion and by the name of "divine prophet" [...] and since he had heard that the prophets of God were great men, saying that he was His prophet to make the feint of some good, he tried to lead them bit by bit from idolatry » (J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, New Jersey, [coll. « Princeton Oriental Studies », 23], 1964, p. 126-127). Et Jean Damascène (657 ?-avant 753) aussi défend pareille opinion. Voir J. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, présentation, commentaires et traduction par R. Le Coz, Paris, 1992, p. 211-213.
49. Voir entre autres R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 342, 344. L'image qui fait de Mahomet un instrument du diable renvoie également au discours de très nombreux apologistes médiévaux qui étayaient cette thèse de diverses façons. Si l'on reprend l'exemple du même Pierre le Vénérable, on voit notamment que l'une de ses thèses principales était que l'islam faisait partie d'un plan satanique destiné à faire le plus de tort possible à l'Église chrétienne, et que le rôle de Mahomet, dans ce plan, était d'être une sorte d'intermédiaire entre Arius et l'Antéchrist. Un extrait du texte de l'auteur exprime bien cette idée : « The highest purpose of this heresy is to have Christ the Lord believed to be neither God nor the Son of God, but (though a great man and one beloved of God) simply a man — a wise man and the greatest prophet. Indeed, that which was once conceived by the device of the devil, first propagated through Arius, then advanced by that satan, namely Mohammed, will be fulfilled completely, according to the diabolical plan, through the Antichrist. For since the blessed Hilary said that the origin of the Antichrist arose in Arius, then what (Arius) began by denying that Christ was the one true son of God and calling him a creature, the Antichrist will finally bring to its completion by asserting that he was not only not God or the Son of God, but even a good man. This most wicked Mohammed seems to have been appropriately provided and prepared by the devil as the mean between these two, so that he became both a supplement, to a certain extent, to Arius, and the greatest sustenance for the Antichrist, who will allege even worse things before the minds of unbelievers » (J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 145-146).
50. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 349. L'idée de Mahomet comme épileptique était très répandue chez les historiens de l'Église du XIX^e siècle, par exemple chez F.-X. KRAUS, *Histoire de l'Église*, p. 51. Voir aussi entre autres Pierre le Vénérable pour une pareille vision chez les apologistes médiévaux, voir J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 127, 148.
51. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 342.
52. Voir *ibid.*, p. 342-344.
53. Voir *ibid.*, p. 345.
54. Ce thème était aussi très populaire dans l'apologétique médiévale. Voir, pour changer d'auteur, par exemple, Thomas d'Aquin (1225-1274) : « Il (= Mahomet) a prétendu au contraire qu'il était envoyé dans la puissance des armes, preuves qui ne font point défaut aux brigands et aux tyrans » (THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, t. I, texte de l'édition Leonine, introduction par A. Gauthier, traduction par R. Bernier et M. Corvez, 1961, p. 147).

parfois particulièrement cruel envers ses opposants⁵⁵, il était immodérément sensuel, un trait de sa personnalité que révèle le grand nombre d'épouses et de concubines, mais aussi d'esclaves, qu'il avait à sa disposition⁵⁶ ; et il est mort de manière suspecte⁵⁷.

Ce qui est très important pour pouvoir déchiffrer la position interculturelle, c'est de constater que Rohrbacher ne manque pas de mélanger à cette profusion d'observations peu amènes à l'adresse de Mahomet un grand nombre de faits bruts issus de la tradition islamique ayant trait à la vie de Mahomet⁵⁸, ainsi que des éléments qui suggèrent certaines convergences entre l'islam et le christianisme. Ce dernier aspect se trouve particulièrement bien illustré dans la formule lapidaire de Rohrbacher qui affirme que « Mahomet a parlé pour le Très-Haut, contre les idolâtres, sur le Très-Haut, avec les Juifs et contre le Très-Haut en niant la divinité de son Christ⁵⁹ ».

Tout cela nous permet de définir encore plus précisément le point de vue de Rohrbacher et des auteurs des manuels scolaires. En effet, leur vision de Mahomet s'intègre dans la très classique apologétique « scientifique », qui plonge ses racines dans le Moyen Âge⁶⁰. Dans cette approche, on tente de prouver la supériorité de la foi

55. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 346.

56. Voir *ibid.*, p. 341, 346. Rohrbacher donne, selon les chapitres, des chiffres différents pour le nombre de femmes que Mahomet aurait eu à sa disposition. Ces chiffres varient entre une vingtaine de personnes, épouses, concubines et esclaves confondues, et 15 épouses, sans compter les concubines et les esclaves. Cette imprécision reflète les contradictions que l'on retrouve dans les différentes traditions islamiques elles-mêmes à propos du nombre exact de femmes que Mahomet avait autour de lui. C'est ainsi que Ibn Ishaq, le plus célèbre biographe musulman de Mahomet, parle d'un total de treize épouses, tandis qu'At Tabari, qui représente une autre tradition très connue, affirme que Mahomet avait au total 15 épouses, mais qu'il n'a consommé que treize de ces mariages, et que, sur ces treize femmes, il en a finalement gardé onze à titre d'épouse. D'autres récits contiennent des chiffres encore supérieurs (voir entre autres H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, 1959², p. 419). Ce chaos que l'on trouve dans les récits internes à la tradition islamique elle-même explique pourquoi on trouve également, dans la littérature chrétienne de la période contemporaine aux écrits de Rohrbacher, des indications divergentes sur les femmes de Mahomet. Dans sa célèbre étude sur l'islam, Carra de Vaux indiquait par exemple que Mahomet avait connu 14 femmes et qu'il avait attribué à neuf d'entre elles le statut d'épouse officielle. Il ajoutait cependant que selon certaines traditions, Mahomet aurait attribué ce statut à l'ensemble de ces quatorze femmes (voir CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'islam*, Paris [coll. « Études sur l'histoire des religions », 3], 1909, p. 163). Quoi qu'il en soit, pour tous ces auteurs, les contradictions présentes dans les traditions avaient relativement peu d'importance en soi : ce qui comptait, pour eux, c'était de montrer que le fait de connaître plus d'une femme était de la « polygamie », que cela se passe dans le cadre d'une union officielle ou sous la forme d'un concubinage, et que dans l'optique chrétienne, cela relevait de l'impudeur et de l'adultère, ce qui témoignait des mœurs relâchées du prophète.

57. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 354. Contrairement à plusieurs autres grandes histoires universelles (voir par exemple J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours*, t II, Paris, 1890¹⁴, p. 196) et comme dans la tradition apologétique médiévale, Rohrbacher ne dit pas ouvertement que Mahomet a été empoisonné. Néanmoins, à un autre endroit, il dit que Mahomet a été empoisonné par une femme juive qui l'avait servi pour voir s'il était bel et bien un prophète (voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 348), mais il ne relie pas cette donnée au décès de Mahomet.

58. Il s'agit surtout des grands traits historiques sur lesquels on s'appuie, comme l'idolâtrie qui régnait dans l'Arabie préislamique, sa naissance, son mariage avec Khadija, son conflit avec les Mecquois polythéistes, sa fuite (*hidsjra*) de La Mecque en l'an 622 vers la ville de Yathrib, devenue depuis Médine, son pèlerinage à La Mecque, sa mort en 632.

59. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 328.

60. On fait généralement remonter les origines de cette apologétique prétendument « scientifique » à des personnages comme Pierre le Vénérable et Ricoldus de Monte Crucis (?-1320). Contrairement à la tradition

chrétienne sur l'islam principalement en construisant une image du prophète qui, d'une certaine manière, se rapproche le plus possible de celle contenue dans la tradition islamique elle-même, mais qui, d'un autre côté, est parfois sélective par rapport à cette tradition. C'est-à-dire que l'on va mettre l'accent sur des éléments qui prêtent à la polémique, tandis que l'on s'accorde çà et là le privilège d'interpréter cette tradition selon son point de vue. Ce qui est intéressant, c'est que cette approche n'a pas été jusqu'à effacer tout ce qui est positif dans la biographie de Mahomet⁶¹. Si l'on pense au fait que la tradition apologétique dans laquelle s'insèrent Rohrbacher et les manuels est née dans une société qui était en conflit quasi permanent avec un islam agressif et expansionniste, lequel, dans sa variante orthodoxe, ne faisait aucun mystère sur son désir de soumettre le monde à son autorité par la force⁶², on peut dire sans risque de se tromper que le fait de ne pas déprécier totalement le fondateur de l'islam est indicatif d'une attitude interculturelle « inclusive ». Le fait que les « bons côtés » de Mahomet soient moins mis en évidence dans les manuels s'explique dans une large mesure par le manque de place et la simplification didactique, qui sont des aspects inhérents à tous les livres scolaires.

La question est de savoir si l'on retrouve également une telle mentalité dans les manuels scolaires belges. Il semble de prime abord que ce soit effectivement le cas, principalement parce que l'on retrouve cette même vision globalement négative de Mahomet et une approche apologétique quasi identique dans les manuels scolaires belges retenus pour les soins de cette étude, du moins dans ceux parus jusqu'en 1920⁶³. À titre d'exemple, nous pouvons citer *in extenso* le paragraphe correspondant du manuel de Bataille, datant de 1908 :

purement polémique (à quelques rares exceptions près) de leurs prédécesseurs, leur volonté était de rompre avec les fables et les légendes qui circulaient à l'époque autour de Mahomet et de l'islam.

61. Dans l'apologétique médiévale, cette attitude pour ainsi dire ambivalente vis-à-vis du « leader » de l'islam, n'était pas exceptionnelle. Pour Norman Daniel, ce phénomène est la preuve d'une tolérance remarquable chez les auteurs chrétiens par rapport à leurs ennemis islamiques. Il écrit : « It is surprising how often the Latin West did in fact admit the chivalry or strenght of government, of contemporary Muslim enemies ; the legend of Saladin is the obvious case, and Tripoli's (= Guillaume de Tripoli) veneration for Baybars is another » (N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh et Chicago, 1962², p. 246). Cette attitude un peu ambivalente est aussi présente dans d'autres histoires de l'Église que celles de Rohrbacher, Alzog et Darras. Voir par exemple M. HEMMER, *Histoire de l'Église*, p. 193 : « Mahomet a eu le mérite de mettre fin à l'idolâtrie et d'amener les arabes à la foi monothéiste ».
62. Pour une vision historique sur le Jihad comme « guerre sainte », voir : R. PETERS, *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, Princeton, 1996.
63. Comme c'est le cas des manuels au Québec, on remarque dans les manuels belges que ceux qui sont destinés à l'enseignement primaire (c'est-à-dire : [ANONYME], *Bataille's kleine kerkgeschiedenis voor onzen tijd en onze jeugd omgewerkt*, Bruges, 1944¹⁰, p. 28 ; [ANONYME], *Histoire ecclésiastique par demandes et par réponses. Depuis J.-C. jusqu'à nos jours*, Paris, Leipzig et Tournai, 1886, p. 51-52 ; J. LESCOUHIER, J. VERVENNE, *Algemeene schets der kerkgeschiedenis ten gebruike der leerlingen van de vierde graadklassen in de lagere scholen en van de middelbare scholen*, Bruges, 1938⁶, p. 14 ; W. MINNAERS, *Kerkelijke geschiedenis voor de hoogste klasse der lagere scholen*, Liège, 1921, p. 43), abordent la biographie de Mahomet d'une manière plus élaborée que ceux destinés à l'enseignement secondaire (c'est-à-dire : L. BATAILLE, *Les principaux faits de l'histoire de l'Église catholique*, Tournai, Paris et Leipzig, 1908, p. 63 ; H.-J. CRENIER, *Développement de l'histoire de la religion depuis la création du monde jusqu'au Pontificat de Léon XIII*, Liège, 1892, p. 238-241 ; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, Tournai et Paris, 1925, p. 74 ; ID., *Histoire de l'Église*, Tournai, Lille et Paris, 1931³, p. 77 ; G. FERBECK, *Histoire de l'Église*, traduction corrigée et complétée par M. Engeln, Liège, 1933², p. 56 ; J. VAN DOREN, *Handboek*

Cet homme extraordinaire (= Mahomet) naquit à *La Mecque*, en Arabie. Il appartenait à la race d'Ismaël, fils d'Abraham. Ayant perdu ses parents de bonne heure, il fut élevé par son oncle et initié, sous sa direction, à la pratique du commerce, profession très estimée chez les Arabes. À l'âge de 25 ans, il épousa une veuve opulente dont la fortune le mit à même de faire de grands voyages à la tête de caravanes marchandes. À 40 ans, il prétendit avoir des visions et se retira dans une caverne pour y recevoir la mission que le ciel allait lui confier. Au bout de six mois, il en sortit et se montra au peuple de La Mecque, disant : *Dieu est Dieu et Mahomet est son prophète*. Ce devait être l'article fondamental de sa nouvelle religion. Naturellement le prétendu prophète inquiéta l'idolâtrie : il eut des ennemis. Se voyant menacé par eux, il prit la fuite et alla chercher un refuge à *Médine* avec quelques partisans — c'est de cette fuite ou hégire que date *l'ère des Musulmans* (622). — À Médine, il fut mieux reçu, et, grâce à ses brillantes qualités naturelles, il s'y fit en très peu de temps un parti puissant. Avec ce parti qu'il transforma en armée, il attaqua La Mecque et s'en empara. Dès lors plus rien ne lui résista : il soumit les différentes contrées de l'Arabie, en forçant les vaincus à embrasser sa religion. « *Crois ou meurs* », tel était le caractère de son apostolat. Au moment où il s'appropriait à l'exercer chez les peuples voisins, il mourut empoisonné (632)⁶⁴.

Pour le reste, on retrouve dans tous les autres livres scolaires belges d'avant 1920 plus ou moins les mêmes interprétations négatives de la biographie de Mahomet, notamment sa qualification de faux prophète, de menteur, de personnage violent, d'instrument du diable, etc.⁶⁵. Il faut toutefois souligner qu'en dépit de ces grandes ressemblances entre les manuels québécois et belges, ces derniers laissent, entre 1870 et 1920, un peu plus de place aux commentaires positifs, notamment en parlant de Mahomet comme d'un homme d'exception doué de qualités naturelles brillantes. Cela s'explique par la vision légèrement plus positive dont bénéficie le prophète dans les autres ouvrages de référence sur l'histoire de l'Église dont les auteurs de manuels belges se sont inspirés directement ou indirectement, en plus des écrits de Rohrbacher, à savoir ceux de J.-E. Darra⁶⁶ et du non moins célèbre historien de l'Église qu'est J. Alzog⁶⁷.

À partir de 1920, une deuxième différence se fait jour entre le Québec et la Belgique. En effet, contrairement à la tendance précédente évoquée plus haut, on voit

voor kerkgeschiedenis ten gebruike van colleges, normaal- en kostscholen, revu et traduit par E. Soens et J. Vlerick, Gand, 1912, p. 83-84 ; J. WARICHEZ, *Les principaux faits de l'histoire de l'Église*, Tournai et Paris, 1939, p. 58-59). Nous avons déjà donné des notes bio-bibliographiques sur les auteurs belges ici mentionnés, dans le cadre d'un autre article consacré à la relation entre les conflits militaires islamochrétiens et la représentation de Mahomet dans les manuels scolaires belges. Voir J. VAN WIELE, « L'image de Mahomet dans les manuels scolaires belges (1886-1938). Une illustration de l'influence de l'histoire dans la représentation pédagogique », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 59, 2 (2003), p. 118-121.

64. L. BATAILLE, *Les principaux faits*, 1908, p. 63-64.

65. Nous avons déjà donné des références dans J. VAN WIELE, « Inclusivist or Exclusivist ? The Image of Islam Portrayed in Belgian School Textbooks on Religion Used in Primary and Secondary Education (1886-1961) », *Journal of Empirical Theology*, 16, 1 (2003), p. 39. Ici non plus, dans le cadre de cet autre article, nous ne disposons pas de la place suffisante pour donner des informations mieux illustrées.

66. Voir par exemple J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 194-195.

67. Voir J. ALZOG, *Histoire universelle de l'Église*, traduit de la dernière édition par le Chanoine I. Gschler et C.-F. Audley, édition collationnée sur l'original allemand, Tournai, 1851, p. 272-274. L'auteur écrit sur Mahomet, entre autres : « [...] son extérieur était grave et majestueux, ses manières agréables [...] il fut naturellement prédisposé à la contemplation » (voir *ibid.*, p. 272).

apparaître dans les manuels belges publiés à partir de cette époque une sorte de changement paradigmatique dans l'appréciation de Mahomet, celui-ci n'étant pratiquement plus présenté comme un instrument du diable, un épileptique ou un menteur perfide⁶⁸. De même, on insiste moins sur le côté violent de Mahomet⁶⁹. Cette vision légèrement plus favorable du prophète n'est pas le fruit du hasard. On la retrouve dans une série d'évolutions légères présentes dans certains ouvrages importants sur l'histoire de l'Église postérieurs à ceux de Rohrbacher, Alzog et Darras. Dans ces ouvrages, Mahomet n'est plus présenté quasi exclusivement comme un menteur et un despote, mais aussi comme une figure au moins partiellement motivée par une quête religieuse authentique, qui pensait sincèrement avoir reçu une mission divine et qui s'est efforcé de l'accomplir. La version retravaillée par P. Belet de l'histoire de l'Église écrite par Hergenroether est une bonne illustration de cette approche en partie nouvelle⁷⁰. Ce sont surtout les ajouts de Belet par rapport au texte original, dans lesquels Mahomet n'est plus dépeint comme un menteur mais comme un croyant, qui trahissent cette évolution⁷¹. Ce nouvel habillage partiel et subjectif de la figure du prophète ne veut pas dire pour autant que l'on cesse d'être particulièrement critique vis-à-vis des différences objectives entre ses actes et ceux du fondateur du christianisme. Au contraire, tout comme durant la période précédente, les

68. Voir J. VAN WIELE, « Inclusive or Exclusive ? », p. 38-39.

69. Les deux manuels de De Moreau peuvent parfaitement l'illustrer. Même si cet auteur, dans son édition de 1925, ne parle quasiment pas du séjour de Mahomet à Médine, il n'émet aucun jugement manifeste sur le sujet, que ce soit en bien ou en mal. Il retient uniquement le fait que « Mahomet rentra à Médine triomphalement avec une armée en 630, et mourut deux années après » (E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1925, p. 74). C'est néanmoins la seule chose que l'élève retient de Mahomet : l'image d'un général victorieux. Il en va de même *mutatis mutandis* dans l'édition de De Moreau de 1931. L'auteur complète son édition de 1931 en y ajoutant simplement l'affirmation suivante : « Il (= Mahomet) prendra personnellement part à près de trente campagnes et dirigea une dizaine de batailles. En 629, il rentra victorieux à La Mecque » (Id., *Histoire de l'Église*, 1931, p. 77. Imprimé en italiques par l'auteur). Et il finit sa description de Mahomet de la façon suivante : « C'était une âme religieuse ; mais il se montra fort sensuel et parfois cruel » (*ibid.*). Mahomet nous est donc présenté sous les traits d'une personnalité religieuse, ce qui constitue sans nul doute un important pas en avant vers une évaluation un peu plus favorable du personnage. Les deux dernières affirmations de De Moreau montrent de nouveau Mahomet sous un jour plutôt négatif. Néanmoins, Mahomet n'y est plus ouvertement taxé, comme dans certains manuels plus anciens, de « cruel », mais il est maintenant qualifié, de manière plus indulgente, de « parfois cruel », démarche révélatrice d'une manière de voir légèrement mieux disposée envers Mahomet.

70. Voir S.E. HERGENROETHER, *Histoire de l'Église*, p. 20-21. Aussi chez Boulenger, on peut explorer la même chose, quoi qu'il n'avoue pas que Mahomet était honnête dans la première phase de sa prédication. En note, il écrit : « Que faut-il penser des révélations invoquées par Mahomet pour établir sa religion ? Le fondateur de l'islam était-il convaincu ou non de ses révélations ? Était-il sincère ou imposteur ? On admet généralement, de nos jours, qu'il fut sincère, tout au moins dans la première partie de sa vie, et qu'il s'est cru appelé par une mission divine [...]. Il y a donc tout lieu de croire à l'objectivité de ses visions. Mais de quelle nature étaient ces visions ? C'est là le nœud du problème. D'après l'opinion la plus courante, elles s'expliquent par des hallucinations provoquées par des crises d'hystérie ou d'épilepsie [...]. Au contraire, dans la seconde partie de sa vie, après la mort de Khadidja, ses révélations ont souvent un caractère trop intéressé, elles favorisèrent trop bien ses instincts sensuels pour qu'on puisse encore admettre son entière bonne foi » (A. BOULENGER, *Histoire générale de l'Église*, p. 193).

71. Il faut souligner que cette vision graduellement et partiellement changeante est continuée dans les manuels belges plus récents, entre autres dans le manuel semi-apologétique d'A. Peytier, qui souligne que Mahomet, en tant qu'organisateur de sa commune religieuse, agit comme législateur et diplomate brillant. Voir A. PEYTIER, *God en de levensproblemen* (Dieu et les problèmes de la vie), 1954, p. 145 ; ID., *God en de levensproblemen*, Anvers, Bruxelles, Gand, Leopoldville et Louvain, 1958, p. 104.

livres belges sur l'histoire de l'Église et les manuels scolaires plus récents qui abordent la tradition islamique, tentent de montrer au lecteur ou, le cas échéant, à l'élève, que pour un chrétien, il est impossible de considérer Mahomet comme un véritable prophète, surtout en raison de ses actes violents⁷².

III. LA DOCTRINE MUSULMANE

Bien que la manière dont la doctrine islamique est traitée dans les manuels scolaires québécois ne suive pas de modèle uniforme (le manuel de 1891, par exemple, n'aborde pas ce thème⁷³), la grande majorité des auteurs collent ouvertement à cette doctrine une étiquette largement négative. Si l'on fait abstraction des différentes variantes, on peut concrètement distinguer, dans cette caractérisation négative, quatre niveaux différents : la doctrine islamique vue sous l'angle 1) d'une définition de base ; 2) du Coran ; 3) du dogme ; 4) de la morale.

D'abord la foi islamique est introduite par plus de la moitié des auteurs comme un « mélange monstrueux⁷⁴ » ou « indigeste⁷⁵ » de doctrines juives, chrétiennes et païennes (ou originaires du « sabéisme⁷⁶ »). Deux autres auteurs se montrent certes moins durs envers la doctrine islamique, même s'ils ne sont pas avares de jugements en utilisant notamment des adjectifs tels que « bizarre⁷⁷ » ou « curieux⁷⁸ ». La même

72. Du point de vue de l'« histoire des idées », il est également intéressant de remarquer que Mahomet a été perçu, durant l'époque contemporaine et l'après-guerre, à travers des lunettes apologétiques par bon nombre d'auteurs qui étaient des libres penseurs notoires. Dans le cadre restreint de la présente étude, nous devons nous limiter à deux représentants bien connus, Voltaire et Ernest Renan. Pour Voltaire, Mahomet était l'exemple par excellence d'un ambitieux machiavélique et sans cœur qui a utilisé l'imposture et la violence la plus ardente pour réaliser ses projets politiques (voir entre autres VOLTAIRE, *Mahomet ou le fanatisme. Précédé d'un extrait du traité sur la tolérance*, Nantes, 1972², p. 26, 113). Renan souligne moins le goût de pouvoir chez Mahomet et met l'accent plutôt sur sa croyance à sa propre mission prophétique, en tout cas dans la première phase de sa vie quand les difficultés n'eurent pas encore terni la délicatesse première de son inspiration. Ce qui mène Renan à dire qu'en général, Mahomet apparaît comme doux, sensible, fidèle et bienveillant (E. RENAN, *Études d'histoire religieuse suivi de nouvelles études d'histoire religieuse*, texte édité et établi par H. PSICHARI, Paris, 1992, p. 187). Néanmoins l'opinion de Renan sur Mahomet ne manque pas d'ambiguïtés. Pour lui, paradoxalement, tout dans la vie de Mahomet est humain et se passe en demi-teintes car il se trompe, recule, se corrige, est très jaloux (*ibid.*, p. 186), permet des brigandages, commande des assassinats, ment et pactise avec la morale dans un intérêt politique (*ibid.*, p. 189-190). Le fait que des visions de Mahomet globalement aussi négatives se retrouvent également chez des auteurs non croyants indique qu'il ne s'agissait pas tant d'un phénomène typiquement catholique qui se serait répercuté dans les manuels scolaires catholiques employés pour les cours de religion au Québec et en Belgique et dans les ouvrages de référence qui y étaient utilisés, mais qu'il s'agissait bien davantage d'une mentalité plus large caractéristique du mode de pensée occidental à l'époque contemporaine de la « Modernité ».

73. (ANONYME), *Abrégé d'histoire sainte*, 1891, p. 94-96.

74. Voir (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 222 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 328 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 334 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

75. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 99.

76. Voir C.-J. DRIoux, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 102.

77. Voir *ibid.*, p. 102.

78. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96.

tendance se retrouve dans le manuel de 1917, lequel ne livre aucune explication supplémentaire concernant le contenu de la religion islamique, tout en prenant soin de la qualifier de « secte⁷⁹ », ce qui ne peut qu'activer chez l'élève tout un réseau d'associations négatives. Cela vaut également pour l'observation, présente dans deux manuels, selon laquelle l'ingrédient chrétien de l'islam était qualifié d'amalgame de « croyances chrétiennes mêlées à des superstitions primitives⁸⁰ » et d'une forme de christianisme nestorien⁸¹, ce qui revient à stigmatiser la foi islamique en en faisant une hérésie et une religion inférieure. Un état d'esprit similaire est présent de manière implicite chez Boulenger, notamment lorsqu'il laisse entendre que la religion de Mahomet a été influencée tant par l'idolâtrie qui était prédominante en Arabie que par le judaïsme et le christianisme⁸². Très négative également est l'allusion, trouvée dans deux manuels, à un islam considéré comme un « bricolage » superficiel et mensonger de différentes religions d'Arabie, bricolage né de la volonté de Mahomet de réunir les adeptes de ces religions sous le même drapeau⁸³.

Bien que la plupart des auteurs ne s'attardent guère sur le thème du Coran, qu'ils décrivent généralement brièvement et de façon neutre comme étant le livre qui « contient l'enseignement de Mahomet⁸⁴ », ou comme le livre « sacré⁸⁵ », « religieux⁸⁶ » ou « l'évangile⁸⁷ » des musulmans, Drioux et Raymond saisissent eux aussi cette occasion pour discréditer encore davantage la religion islamique. Pour eux, le Coran est en effet une nouvelle illustration de l'imposture de Mahomet. Leur commentaire, dont la moquerie est à peine voilée, en dit long sur leur position : « Chaque fois que surgit une difficulté, il arrive toujours à point avec un nouveau feuillet de l'ange Gabriel, qui donne la solution dont il avait besoin⁸⁸ ». Raymond est encore plus spécifique et raconte que ce fut par ce moyen que Mahomet justifia son mariage avec la fille de son fils adoptif et toute la corruption de ses mœurs⁸⁹. Selon ces deux auteurs, cela explique également les innombrables incohérences, contradictions et revirements radicaux du prophète qui parsèment le Coran⁹⁰.

79. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71.

80. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96.

81. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 101.

82. Voir A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 98.

83. Voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 102 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 96.

84. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 222 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 329 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 334.

85. Voir A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 99.

86. Voir UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

87. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71.

88. Voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 101.

89. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 97.

90. Voir aussi *ibid.*, p. 99-100.

Troisièmement, dans bon nombre de manuels, le cachet négatif que l'on veut donner à la religion islamique est encore renforcé par la manière dont on présente le credo musulman. Dans la plupart des cas, cette présentation prend une forme qui est le corollaire de l'affirmation déjà évoquée selon laquelle l'islam est un monstrueux mélange, et on illustre le caractère « bricolé » de la religion musulmane en présentant ses dogmes comme un pot-pourri de vérités et d'erreurs. Le passage suivant, que l'on peut retrouver plus ou moins littéralement dans plusieurs manuels — ce qui témoigne par ailleurs d'une forte interdépendance — prend ici valeur d'exemple : « L'unité de Dieu, la foi en la Providence, poussée jusqu'au fatalisme, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier, un paradis tout sensuel ; tels sont les principaux dogmes qu'elle enseigne⁹¹. » Bien que la plupart des auteurs laissent visiblement au lecteur et à son inspiration le soin de se forger une opinion spécifique sur ces différents éléments⁹², certains vont plus loin et mettent l'élève sur la voie par le biais d'ajouts peu flatteurs, suggérant par exemple que la plupart des dogmes de l'islam sont simples et faciles à saisir ou altérés, déformés et défigurés⁹³. Encore plus significatif pour la position interculturelle est la remarque chez environ la moitié des auteurs que, dans l'islam, on ne parle pas des vertus intérieures, comme l'amour de Dieu et du prochain, la mortification des sens, l'humilité, etc.⁹⁴. Pour l'élève chrétien, auquel toute l'éducation religieuse s'est employée à inculquer ces valeurs comme étant les valeurs suprêmes de sa religion, une telle affirmation aura peut-être suffi à susciter une opposition radicale vis-à-vis de l'islam.

Il faut néanmoins souligner que tous les passages ne sont pas négatifs à ce point : deux auteurs ajoutent dans leur description de la foi islamique des éléments très reconnaissables pour les élèves chrétiens, à savoir respectivement que Mahomet a reconnu la mission divine de Moïse et de Jésus-Christ⁹⁵ et qu'il a reconnu ce dernier comme un prophète plus grand que ceux qui l'avaient précédé⁹⁶. Une certaine

91. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 99 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 222-223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 329 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

92. Cela se laisse déduire du contenu des questions qui accompagnent le discours dans ces manuels. En bas de page, on trouve dans des manuels, en relation avec la représentation de l'enseignement de Mahomet, la demande suivante : « Parlez de la doctrine de Mahomet ! » Voir par exemple LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 328.

93. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 100-101. Il faut dire que la plupart des auteurs ne s'expriment pas ouvertement d'une telle façon. Ce qui n'empêche pas qu'ils le font implicitement par des remarques, comme chez Drioux, qui après son énumération extrêmement restreinte des dogmes islamiques, conclut avec la phrase très significative : « c'est là tout le symbole de Mahomet » (voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 100-101).

94. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 328 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 100.

95. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 100.

96. Voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 101.

admiration est aussi présente chez Raymond qui, parallèlement à sa critique, admet que le Coran est néanmoins quelquefois brillant et poétique⁹⁷.

Last but not least, les manuels scolaires dirigent leurs flèches contre le mode de vie musulman, qui est unanimement condamné comme étant fanatique, violent et répressif, en prenant pour principale preuve le fait que la morale islamique accorde beaucoup d'importance à la théorie et à la pratique de la « guerre sainte » contre les non musulmans. Pas mal d'auteurs font cela en résumant la prédication de Mahomet dans les mots « Crois ou meurs⁹⁸ ». Certains auteurs placent aussi cette doctrine en opposition avec la pratique missionnaire de Jésus-Christ et ses disciples, qui ont « converti et gagnés l'univers à l'évangile, non en donnant la mort, mais en la souffrant, non par l'épée mais par la croix⁹⁹ ».

L'abbé Gosselin, qui ramène exclusivement la notion de « guerre sainte » à la situation des chrétiens, qualifie carrément cette doctrine de « génocidaire » : « [Les musulmans] regardaient comme un acte religieux de massacrer tous les chrétiens et d'imposer leurs erreurs par le glaive¹⁰⁰. » Quelques auteurs expliquent par ailleurs à quel point la guerre sainte est indissociable de la religion islamique en ajoutant de manière peu réconfortante que Mahomet a introduit la théorie du fatalisme (liée à la promesse d'un riche butin sur terre et de gratifications matérielles dans un paradis sensuel) afin de renforcer le désir, chez ses fidèles, de mener la guerre sainte¹⁰¹.

De nombreux manuels proposent encore d'autres caractérisations négatives de la morale islamique. Boulenger le fait de manière presque confidentielle en qualifiant les règles de vie d'un pratiquant de l'islam comme n'étant « pas bien exigeantes », ce qu'il illustre concrètement en affirmant que dans l'islam, pour mériter le Paradis, il suffit d'observer les pratiques du culte (la prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage) et que la loi permet la polygamie¹⁰². En tout cas, le moins que l'on puisse dire de ce passage est qu'il ne présente pas la morale islamique comme un exemple édifiant pour l'élève chrétien. On peut faire la même constatation chez Drioux, qui, comme par une sorte de point d'orgue négatif, ponctue sa description sommaire de la morale islamique en évoquant brièvement la polygamie¹⁰³. Dans deux manuels, le ton négatif est beaucoup plus direct et nettement plus marqué. Dans l'*Histoire de l'Église* de 1917¹⁰⁴ et l'*Histoire apologétique* de 1899¹⁰⁵, les auteurs soutiennent que les prin-

97. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 99.

98. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96-97 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295.

99. Voir LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 329 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335.

100. D. GOSSELIN, *Abrégé complet de l'histoire*, 1886, p. 78.

101. Voir A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 101 ; C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 101-102 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 101-102 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 101.

102. Voir A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 99-100.

103. Voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 101.

104. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71.

105. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 101.

cipes unificateurs de la morale musulmane sont la volupté et le libertinage, vu qu'ils permettent de satisfaire toutes les convoitises, même les plus ignobles. Le dernier nommé explique sa thèse de la façon suivante : « [...] il permet la vengeance, l'apostasie forcée, le parjure en certains cas, il permet tout ce qui est de plus opposé à la chasteté, la polygamie, le divorce autant de fois que le mari le veut, il abandonne les femmes esclaves aux passions de leur maître¹⁰⁶ ».

Tout comme nous le disions à propos des dogmes de l'islam, il faut également faire remarquer ici que toutes les règles de conduite de l'islam ne sont pas nécessairement considérées comme condamnables. D'une certaine manière, l'ouvrage de 1917 interrompt ouvertement la série des remarques dépréciatives en épinglant deux interdits susceptibles d'être interprétés positivement par un chrétien, à savoir ceux qui concernent le suicide et l'usure¹⁰⁷. Plus difficile à interpréter est l'énumération, non commentée, des traits que la plupart des manuels jugent typiques de la morale : « Au nombre des préceptes qu'elle impose, on remarque l'abstention de la viande de porc et de liqueurs fermentées, le jeûne pendant un mois, l'aumône, la prière cinq fois le jour, enfin le pèlerinage de La Mecque une fois dans la vie¹⁰⁸. »

Pour mieux pouvoir rendre compte de la portée de ces textes, il nous faut prêter une attention particulière au passage équivalent que l'on trouve chez Raymond, qui est celui qui a proposé l'analyse la plus approfondie de ce thème. Ce qui est révélateur à cet égard, c'est qu'il donne du corps et de la substance à sa description des piliers de l'islam sous la forme d'une comparaison avec le christianisme. Il défend l'opinion que Mahomet a prescrit la prière cinq fois par jour mais que ce n'est qu'une vaine formule sans foi et amour. En plus, il écrit que Mahomet a prescrit le jeûne du mois ramadan pendant lequel il n'est pas permis aux croyants de prendre aucune nourriture depuis le lever du sommeil jusqu'au coucher, mais ils font bonne chaire la nuit. D'ailleurs, Mahomet a prescrit l'abstinence du vin et le devoir de l'aumône (le musulman est obligé de donner la dixième partie de ses biens). Ces deux préceptes ont eu, selon Raymond, un effet assez salutaire, quoiqu'il estime que la charité chrétienne est bien supérieure : dans le christianisme, la quantité du bien à faire n'est pas prescrite d'avance mais tout dépend des circonstances et du besoin du prochain, et on a parfois des circonstances qui demandent qu'on donne à ses frères ce qu'on a de plus précieux. Ce qui le mène à la conclusion que « tout ce qu'il y a de raisonnable dans sa doctrine est dû à la lumière de la révélation et que tout ce qu'il y a de croyances superstitieuses, de pratiques ridicules, est un reste des idées et des usages de l'Arabie¹⁰⁹ ».

106. Voir *ibid.*, p. 100-101.

107. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71.

108. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 96 ; (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71 ; C.-J. DRIoux, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 101 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 329 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 334-335 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100.

109. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 100.

Ces affirmations de l'auteur nous permettent de mieux préciser sa position fondamentale, de même que celle des autres auteurs : l'islam donne accès à la vérité, mais cette vérité n'est que fragmentaire, car elle est mêlée à « beaucoup d'erreurs », ce qui explique pourquoi elle se voit octroyer le statut de religion inférieure. Et l'étalon de cette vérité, c'est le christianisme, qui, lui, possède la « plénitude » de la vérité¹¹⁰.

Une fois encore, on ne peut accéder à une perception complète de la mentalité interculturelle présente chez les auteurs de manuels que si l'on se réfère à la grande histoire de l'Église de Rohrbacher, où leur vision plonge ses racines. Dans cet ouvrage de référence, l'auteur poursuit son approche scientifico-apologétique de la religion musulmane. Comme il l'avait fait en esquissant le portrait de Mahomet, Rohrbacher pose un regard critique sur le Coran et sur la sunna dans les versions dont on disposait à l'époque dans les cercles scientifiques occidentaux. Le résultat se traduit par une double image par laquelle l'auteur propose, d'une part, une sorte de description phénoménologique de la religion islamique dans l'intention d'instruire le lecteur sur la foi islamique elle-même¹¹¹ et, d'autre part, une nouvelle interprétation de cette description qu'il exploite à des fins clairement polémiques, en justifiant ainsi, conformément à sa sensibilité chrétienne, l'infériorité ou l'incompatibilité de la religion islamique. Concrètement, il développe à cet égard quatre idées : 1) l'islam n'est pas une doctrine originale, 2) il comporte une part prépondérante de tromperie ou d'ignorance, 3) de violence et 4) de laxisme moral.

En ce qui concerne l'idée selon laquelle l'islam ne serait pas une doctrine originale, Rohrbacher se base premièrement sur les nombreuses ressemblances — même si elles sont souvent superficielles et formelles — entre, d'une part, l'islam et, d'autre part, le judaïsme, le christianisme et le paganisme arabe et persan (en épinglant par exemple le fait que La Mecque est le lieu de culte principal tant de l'islam que du polythéisme arabe¹¹²). En second lieu, Rohrbacher cherche à étayer cette théorie en évoquant les divers passages du Coran qui laissent entendre qu'au départ, Mahomet n'avait pas l'intention de remplacer le judaïsme et le christianisme, mais qu'il voulait en réalité restaurer dans toute sa pureté la religion monothéiste originelle d'Abraham. Troisièmement, Rohrbacher fait référence, avec un malin plaisir, à l'influence hérétique, et donc, méprisante, qu'a subie l'islam, influence hérétique dont on peut, selon lui, relever la trace dans le Coran et la sunna¹¹³. La base de cette conviction repose

110. Nous avons pu constater les mêmes argumentations sur l'islam, quoique beaucoup moins élaborées, dans les manuels d'apologétique utilisés dans l'enseignement religieux au Québec. Voir J. VAN WIELE, « Le paradigme interreligieux », p. 360-361.

111. Ceci aussi s'inscrit parfaitement dans la tradition classique et chrétienne apologétique et « scientifique » du Moyen Âge. Prenons, par exemple Raymond Lulle, qui dans son célèbre *Livre du gentil et des trois sages*, recourt à des faits avérés et exposés avec objectivité sur l'islam. Voir entre autres : R. LULLE, *Le livre du gentil et des trois sages*, traduction du catalan, introduction et notes par A. LLINARÉS, Paris, 1993, p. 20-21, 223-261.

112. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 340-341, 353-354.

113. Rohrbacher a ici encore pas mal de précurseurs du Moyen Âge. Quelques autres exemples : Jean Damascène traite dans son ouvrage sur les hérésies l'islam comme hérésie n° 100 (voir J. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, p. 211). Thomas d'Aquin commence son texte sur l'islam dans sa *Summa contra gentiles* de la façon suivante : « Les fondateurs de sectes ont procédé de manière inverse. C'est le cas évidemment de Mahomet qui a séduit les peuples [...] » (THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, p. 147). Aussi Pierre

chez lui notamment sur les similitudes entre les récits évangéliques sur l'enfance de Jésus contenus dans le Coran et les fables et légendes apocryphes correspondantes, également issues des traditions islamiques, qui relatent comment Mahomet est entré en contact avec des chrétiens dissidents, surtout nestoriens, comme le moine Bahira¹¹⁴.

En ce qui concerne la tromperie ou l'ignorance, Rohrbacher cite quantité d'arguments dont nous ne pouvons évoquer ici que les plus pertinents par rapport aux livres scolaires. Premièrement, il constate que la doctrine islamique ne donne qu'un reflet extrêmement restrictif de l'Ancien et du Nouveau Testament : tout ce qui fait référence, dans le Coran, à ces deux traditions scripturaires est, selon lui, inséré dans le carcan coranique étroit de la conception du monothéisme selon Mahomet, lequel a ignoré tout ce qui ne rentrait pas dans ce cadre¹¹⁵. Cette opinion est liée, chez Rohrbacher, à une deuxième constatation : bien que le Coran prétende avoir compris parfaitement le christianisme, le lecteur attentif relève facilement des erreurs grotesques qui suggèrent plutôt le contraire. Rohrbacher cite à cet égard la confusion entre Marie, mère de Jésus, et Myriam, sœur d'Aaron¹¹⁶. Troisièmement, Rohrbacher défend la thèse selon laquelle la conception islamique de Dieu est non seulement très rudimentaire, mais qu'elle est surtout trop grossière et trop matérialiste pour pouvoir rendre compte de la conception chrétienne, caractérisée par la transcendance et le mystère¹¹⁷. Quatrièmement, Rohrbacher exprime ouvertement sa désapprobation face à l'introduction de la doctrine de la prédestination et le manque total de liberté de l'homme¹¹⁸.

le Vénérable conçoit l'islam dans sa *Summa totius haeresis Saracenorum* et dans son *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* comme secte ou hérésie (voir J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 141-149).

114. Voir entre autres R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 341-350. Cela est basé sur la légende islamique du moine Bahira ou Boheira, qui existe dans plusieurs versions chez les musulmans. Selon la tradition la plus classique, Mahomet avait 12 ans lorsqu'il voyageait pour les affaires avec son oncle en Syrie où un moine nestorien l'aurait reconnu comme « le futur prophète » (voir A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, p. 79-80). Les apologistes du Moyen Âge ont trouvé dans cette légende la preuve que Mahomet a été instruit par un moine apostat, ce qui pourrait expliquer les éléments hérétiques dans la doctrine musulmane. Prenons par exemple Pierre le Vénérable, qui croyait que ce moine portait le nom de « Sergius » : « Satan gave succés to the error and sent the monk Sergius, a follower of the heretical Nestorius who had been expelled from the Church, across to those regions of Arabia, and joined the heretical monk with the pseudo-prophet. And so Sergius, joined with Mohammed, filled in what was lacking to him, and explaining to him also the sacred scriptures, both the Old Testament and the New, [in part] according to the thinking of his master Nestorius, who denied that our Saviour was God, [and] in part according to his own interpretation, and likewise completely infecting him with the fables of the apocryphal writings, he made him a Nestorian Christian » (J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 129).
115. Voir entre autres R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 328, 345, 351.
116. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 351. Il est surprenant que Rohrbacher, tout comme pas mal d'autres historiens de l'Église, ne pointe pas, comme c'est le cas par exemple de Hergenroether (voir S.E. HERGENROETHER, *Histoire de l'Église*, traduit de l'allemand par P. Belet, Paris, 1903, p. 6-7) une des erreurs les plus frappantes au point de vue chrétien, c'est-à-dire l'interprétation que Mahomet donne de la trinité comme étant la combinaison de Dieu (le Père), de Marie (le Saint-Esprit) et de Jésus (le Fils).
117. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 350.
118. Voir *ibid.* On peut remarquer que Darras, par exemple, est un peu plus nuancé en ce qui concerne le fatalisme dans l'islam. Ce dernier est d'avis que, paradoxalement, Mahomet a à la fois proclamé la liberté et la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses actes et postulé la prédestination absolue et le manque total de liberté (voir J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 197).

et aux promesses de récompenses sensuelles au paradis¹¹⁹, autant d'éléments qui ne font selon lui qu'exacerber l'esprit belliqueux et le désir de conquête fanatique des musulmans.

Mais là où l'historien de l'Église se met réellement à fulminer contre la doctrine islamique, c'est lorsqu'il pointe les nombreuses contradictions internes dans le Coran et la sunna¹²⁰, ces contradictions constituant selon lui la preuve par excellence que cette doctrine est totalement empreinte de tromperie et que ses ressorts sont l'ambition et la lascivité de son fondateur. Voici, en guise d'échantillons, quelques exemples de ce que Rohrbacher considère comme des manipulations contradictoires des prétendues « révélations » de Mahomet, manipulations auxquelles les manuels font allusion : 1) la révélation coranique dans laquelle le mariage de Mahomet avec la femme de Zeid, son fils adoptif — ce qui, selon les us et coutumes de l'époque, équivalait à un inceste — est légitimé¹²¹ ; 2) le fait que Mahomet n'accorde à l'homme le droit d'avoir qu'un maximum de quatre épouses¹²² tandis qu'il s'accorde à lui-même le privilège de prendre autant d'épouses qu'il le désire¹²³ ; 3) le fait qu'il nie, d'un côté, la filiation divine de Jésus-Christ et sa crucifixion, mais, d'un autre côté, qu'il désigne ce même Jésus comme le Messie, la Parole de Dieu et l'Esprit de Dieu, et qu'il reconnaisse également sa résurrection, ses miracles, ainsi que l'Immaculée Conception et la naissance virginale¹²⁴ ; 4) le fait que dans le Coran, Mahomet prétende ne pas avoir accompli de miracles, ce qui n'empêche pas la sunna de lui attribuer plusieurs miracles risibles¹²⁵.

119. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 345.

120. Pour souligner la continuité avec les apologistes du Moyen Âge, voir Pierre le Vénérable sur le Coran : « (Mumammad was) lying that his collection was brought to him chapter by chapter by Gabriel » (J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 132).

121. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 346. Il faut quand même dire que Rohrbacher ne donne pas de références très précises au Coran. En note, il ne fait que mentionner le chapitre 33 du Coran. Des citations plus précises sur la légitimation de ce mariage contesté de Mahomet sont : Coran, 33, 36-37. Pour illustrer la continuité avec l'apologétique de Rohrbacher et l'apologétique médiévale, Pierre le Vénérable est de nouveau utile, car il montre une argumentation semblable. Voir J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, p. 137.

122. Ici, Rohrbacher ne réfère pas aux chapitres coraniques correspondants. Il s'agit du passage suivant : Coran 4, 3.

123. Le verset du Coran où on peut lire ceci, est : Coran 33, 50. Notons que Rohrbacher, de nouveau, n'a que donné le chapitre global du Coran comme référence.

124. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 350. Pour toutes ses argumentations, Rohrbacher donne, encore comme preuves d'une manière superficielle mais néanmoins tout à fait correcte, seulement les chapitres coraniques 3 et 19. Rappelons pour la dernière fois qu'il existe d'autres chapitres dans le Coran qui pourraient illustrer ses thèses (comme par exemple Coran 72, 3 pour la réfutation de Jésus comme « Fils de Dieu ») et qu'on peut donner des références encore plus exactes, comme Coran 3, 45 pour la vision sur Jésus en tant que « Verbe de Dieu ».

125. Rohrbacher vise surtout le voyage nocturne de Mahomet sur la jument légendaire El-Borac dans le ciel et la lune fendue en deux. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 343-344, 347, 353. Voir entre autres Thomas d'Aquin pour la correspondance entre Rohrbacher et l'apologétique médiévale. Thomas écrit : « En fait de vérités, il (= Mahomet) n'en a avancé que de faciles à saisir par n'importe quel esprit médiocrement ouvert. Par contre, il a entremêlé les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines des plus fausses. Il n'a pas apporté de preuves surnaturelles, les seules à témoigner comme il convient en faveur de l'inspiration divine, quand une œuvre visible qui ne peut être que l'œuvre de Dieu prouve que le docteur de vérité est invisiblement inspiré [...]. D'ailleurs, ceux qui dès

En ce qui concerne la violence dans l'islam, Rohrbacher fait surtout référence aux passages du Coran et de la sunna où les fidèles sont exhortés à vouer une haine implacable aux adeptes des autres religions et à les exclure¹²⁶. Rohrbacher s'en prend en particulier à l'appel à la guerre sainte, avec sa légitimation explicite du pillage, du vol et du meurtre en tant qu'armes de guerre, et qui équivaut dans la pratique à une guerre d'agression contre tous les non musulmans jusqu'à ce qu'ils se convertissent à l'islam ou, s'il s'agit de « Gens de l'Écriture », jusqu'à ce qu'ils se soumettent à l'autorité de l'islam. Rohrbacher, qui voit dans cet appel à la guerre sainte un aspect particulièrement brutal et inacceptable de la religion de Mahomet, illustre son propos à l'aide d'une citation de Mahomet extraite de la sunna, citation à laquelle les manuels font référence à plusieurs reprises sous une forme abrégée :

Il m'a été ordonné de tuer tous les hommes, jusqu'à ce qu'ils confessent qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mahomet est son prophète. S'ils le font, abstenez-vous du meurtre et du pillage, à moins qu'on ne fasse le contraire pour le salut de l'islamisme. Vous devez attaquer les villes et les maisons des peuples jusqu'à ce qu'ils prient comme ils doivent prier. La véritable clef du paradis c'est le glaive ; une nuit passée sous les armes et dans le camp a plus de mérite que toutes les œuvres de la piété et de la dévotion¹²⁷.

Il faut toutefois souligner que Rohrbacher ne met pas tout dans le même sac et qu'il perçoit l'ambiguïté de l'attitude de Mahomet envers les chrétiens. Il souligne notamment que durant son séjour à La Mecque, Mahomet ne tarit pas d'éloges à l'adresse des chrétiens, les mettant ni plus ni moins sur le même pied que les musulmans¹²⁸, alors que dans les sourates de Médine, il appelle ouvertement à faire la guerre aux chrétiens et à les poursuivre jusqu'à ce qu'ils se soumettent et payent le tribut fixe¹²⁹. Bien que, pour Rohrbacher, il s'agisse là à nouveau d'une preuve que Mahomet n'agit que sur base de considérations politiques — quand Mahomet sent qu'il ne représente pas grand-chose, militairement parlant, il essaie de s'attirer les

le début crurent en lui ne furent point des sages instruits des sciences divines et humaines, mais des hommes sauvages, habitants des déserts, complètement ignorants de toute science de Dieu [...]. Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur ; bien au contraire, il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires, comme c'est évident pour qui étudie sa loi » (THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, p. 147).

126. Bien que toute comparaison ait ses limites, on retrouve de très nombreux éléments de l'approche apologétique esquissée ici, mais sous une forme sécularisée, chez Voltaire et Renan. Pour Voltaire, la doctrine de la foi islamique n'est rien d'autre que le produit de la violence et de l'imposture de Mahomet. Voltaire s'appuie entre beaucoup d'autres exemples, sur le mariage de Mahomet avec Zeineb, femme de son fils adoptif, que Mahomet a justifié avec une révélation d'en haut disant qu'il était dispensé de ce degré de parenté tandis que les mœurs arabes défendaient de pareilles unions, pour prouver l'imposture manifeste (voir entre autres VOLTAIRE, *Mahomet ou le fanatisme*, p. 63, 73, 113). Le passage suivant est typique de sa vision sur l'imposture de Mahomet qui « inventait » des dogmes, comme le fatalisme, pour mieux soumettre à sa volonté ses adeptes : « Et la religion, à qui tout est soumis/ Et la nécessité, par qui tout est permis » (*ibid.*, p. 63). Renan fait la même chose, quoiqu'il soit moins sévère parce qu'il croit injuste de juger Mahomet en toute rigueur selon les idées morales de nos jours. Néanmoins, à part l'aspect de violence, il admet sur la foi de plusieurs exemples qu'un certain degré d'imposture est présent dans la doctrine de Mahomet en mentionnant le fait que les musulmans instruits reconnaissent dans le Coran jusqu'à 225 contradictions ou passages qui ont été plus tard abrogés en vue d'une autre politique (voir E. RENAN, *Études d'histoire religieuse*, p. 190-191).

127. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 346-347.

128. Rohrbacher fait référence à Coran 29 et 66.

129. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 346.

bonnes grâces des chrétiens en leur adressant des « révélations » flatteuses, tandis que lorsqu'il se sent politiquement et militairement assez fort, il révoque avec la plus grande facilité ses précédentes « révélations », qu'il remplace par de nouvelles qui appellent à la soumission et à l'oppression des chrétiens —, cela indique néanmoins qu'il perçoit des nuances dans la position de l'islam par rapport aux chrétiens.

Quant au laxisme moral, Rohrbacher reproche, à part la violence et la volupté¹³⁰, en premier lieu l'avilissement de la femme par la polygamie et le divorce à la discrétion du mari, ce qui détruit non seulement la sainteté du mariage et tous les liens de famille, mais dégrade la femme même au-dessous du rang qu'elle occupe dans le paganisme. En plus, selon Rohrbacher, la femme dans l'islam n'est pas traitée comme l'égale de son mari : quatre femmes et des concubines sans nombre sont permises à l'homme tandis que la femme doit souvent se contenter du quart d'un homme ou beaucoup moins encore¹³¹. Même après la mort, la femme n'est pas considérée comme une mère de famille mais comme une courtisane qui doit satisfaire aux appétits sexuels des hommes¹³². Chez Rohrbacher, l'éthique sexuelle de l'islam se heurte au christianisme qui avait réhabilité et affranchi la femme en ramenant l'unité et l'indissolubilité du mariage : partout où le christianisme apparaissait, la femme cessait d'être l'esclave et la victime de l'homme pour devenir sa compagne unique et inséparable¹³³. En second lieu, Rohrbacher déprécie la morale islamique comme formaliste, ritualiste et facile, car le Coran n'oblige, pour ainsi dire, qu'à des pratiques extérieures s'occupant fort peu de la disposition intérieure, et dont les principales ne sont que la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage¹³⁴. Un autre défaut général dans le code islamique est la permission du parjure en certains cas, surtout envers les non musulmans¹³⁵.

Bien qu'à la lueur de tous ces éléments, Rohrbacher conclut implacablement à l'infériorité de la religion islamique par rapport à une religion chrétienne supérieure, il donne néanmoins clairement des signes d'ouverture et se montre prêt à reconnaître l'existence de points de convergence entre les deux religions. Cela s'exprime notam-

130. Cela est également présent dans le discours des apologistes médiévaux. Reprenons l'exemple de Thomas d'Aquin : « Mahomet, qui a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair. Lâchant la bride à la volupté, il a donné des commandements conformes à ses promesses, auxquels les hommes charnels peuvent obéir facilement » (THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, p. 147).

131. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 352-353.

132. Rohrbacher fait ici allusion aux fameuses *houris* ou vierges célestes qui servent les hommes musulmans après leur mort. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 345.

133. Voir *ibid.*, p. 352.

134. Voir *ibid.*, p. 353-354. Cette idée est aussi présente dans d'autres histoires de l'Église, comme par exemple chez C. POULET, *Histoire de l'Église*, p. 236.

135. Voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 347. Il est nécessaire de souligner qu'on trouve dans les manuels scolaires du Québec encore certaines fautes générales attribuées au code islamique, qu'on ne repère pas explicitement chez Rohrbacher mais qu'on peut trouver dans d'autres histoires de l'Église. Il s'agit entre autres de la constatation d'un superbe dédain envers le non musulman (voir J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 197) et d'un manque de charité parce que la compassion et la solidarité des musulmans ne vont pas au-delà de la communauté de leurs fidèles, ce qui est prouvé par la permission pour les musulmans d'avoir des esclaves non musulmans, tandis qu'un musulman ne peut jamais devenir esclave (voir S.E. HERGENROTHER, *Histoire de l'Église*, p. 24-25).

ment dans sa conception de l'islam, qu'il voit comme une religion composite dans laquelle intervient le christianisme en tant qu'ingrédient, ce qui a comme conséquence logique qu'il faut par principe postuler que l'islam possède des vestiges de vérité chrétienne¹³⁶. De même, ses nombreuses énumérations de ce qui est partiellement bon dans l'islam mais qui est en réalité encore meilleur dans le christianisme, vont dans le même sens. Parmi les nombreux aspects de l'islam qui émettent selon lui un « rayon de vérité » et qui méritent dès lors d'être mentionnés par l'historien de l'Église figurent notamment : la foi en un dieu unique, créateur du ciel et de la terre, la notion d'un dieu qui récompense le bien et punit le mal, la vie après la mort, la conception de Jésus comme prophète important, la reconnaissance des miracles et de la résurrection de Jésus, la dévotion à Marie, mère de Jésus, la prière, le jeûne, l'aumône, etc. Il faut néanmoins souligner, par souci d'honnêteté, que l'auteur ne prend pas vraiment au sérieux la possibilité d'un rapprochement entre les deux religions sur base de ces prémisses, étant donné qu'il estime que la plupart des vestiges de la vérité chrétienne présents dans l'islam sont dégénérés au niveau du contenu, du fait qu'ils ont été mélangés à des erreurs¹³⁷, ce qui empêche de voir aisément ce qui est vraiment « bon » dans l'autre religion.

Cette mentalité « inclusive¹³⁸ », qui consiste à mesurer la vérité détenue par l'autre religion à l'aune de la vérité chrétienne considérée comme « parfaite », et qui débouche sur la reconnaissance de cette autre religion dans la mesure où elle est conforme à cette vérité, se retrouve parfaitement reflétée dans les manuels scolaires québécois. Seul le préjugé apologétique, tant des manuels que des grands ouvrages consacrés à l'histoire de l'Église, explique pourquoi on passe rapidement sur les ressemblances pour mettre plutôt l'accent sur ce qui sépare les deux religions. On ne peut toutefois se défaire de l'impression que la quintessence de ces deux « produits littéraires » est qu'en réalité, il ne vaut pas la peine de prêter beaucoup d'attention et

136. Cette idée centrale de Rohrbacher est encore mieux explicitée chez Darras, lorsqu'il décrit le Coran, prisme de la foi islamique, comme un lieu où s'entrechoquent, d'une part, la vérité et le sublime, et, d'autre part, la tromperie et le grotesque. Voir J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 197.

137. « Entre les choses diverses que Mahomet a empruntées au christianisme, telle que la prière à certaines heures, le jeûne, l'aumône, la croyance du purgatoire et de l'enfer, il n'y en a peut-être pas une qu'il ne dégrade et n'altère » (voir R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 353).

138. Est-ce que la continuité existe entre Rohrbacher et les apologistes médiévaux ? La réponse est nettement affirmative. Chez Raymond Lulle on retrouve une tournure d'esprit substantiellement analogue lorsqu'il fait preuve dans son *Livre du Gentil* d'une sorte d'universalisme religieux qui implique des similitudes entre l'islam et le christianisme. Par exemple, à la fin de son livre, il laisse un des trois sages, un juif, un chrétien, un musulman, s'exprimer ainsi : « De même que nous avons un seul Dieu, un seul Créateur, un seul Seigneur, il nous faut avoir une seule Foi, une seule Loi, une seule religion, une seule manière d'aimer et d'honorer Dieu, il faut que nous nous aimions et que nous nous aidions les uns les autres » (R. LULLE, *Le Livre du gentil et des trois sages*, p. 272). Ce qui n'empêche pas Lulle d'insinuer dans son livre qu'il n'y a qu'une seule vraie Loi ou religion, c'est-à-dire la chrétienne, et que les autres religions sont fausses parce qu'elles contiennent, à côté de certaines vérités, des erreurs et des incompatibilités. Dans son livre où il laisse le musulman présenter sa croyance par rapport à la question de l'interprétation de l'unité de Dieu, Lulle laisse le Gentil qui l'écoute répliquer ainsi : « Je sais que le chrétien conçoit la Trinité de Dieu d'une certaine façon, alors que tu penses qu'il y croit d'une autre façon. Aussi me semble-t-il que le Chrétien et toi vous ne pouvez arriver à avoir une même foi et une même croyance » (R. LULLE, *Le Livre du gentil et des trois sages*, p. 221). Pour une approche identique, voir également Nicolas de Cuse (1401-1464) : Nicolai de Cusa *Cribratio Alkorani*, édité par L. HAGEMANN, Hamburg, 1986, p. 16-17.

de consacrer beaucoup de temps à l'islam, vu que tout ce qui lui manque peut être trouvé dans le christianisme, si ce n'est qu'au cours de l'histoire, le premier a si souvent menacé le second.

Enfin, si l'on compare rapidement entre eux les manuels belges et québécois, on constate premièrement un certain nombre de parallèles importants¹³⁹. Tout d'abord, le traitement de l'islam dans tous les manuels scolaires belges a clairement un aspect apologétique caractérisé par une insistance sur les différences entre l'islam et le christianisme. Deuxièmement, l'argumentation s'articule autour de la violence associée à l'islam. Par ailleurs, la dépendance des manuels par rapport aux grands ouvrages d'histoire de l'Église est frappante : de nombreux passages des travaux de Rohrbacher, Alzog¹⁴⁰ et Darras¹⁴¹ ont été repris quasi littéralement ou simplement paraphrasés. Dès lors, les petites différences que l'on peut relever au niveau de l'argumentation entre les manuels québécois et belges s'expliquent uniquement par des différences mineures entre les histoires de l'Église qui ont servi de base aux auteurs des uns et des autres.

Cela dit, il existe entre les deux groupes de manuels certaines différences marquantes. Contrairement aux manuels publiés au Québec, les manuels belges anciens sont globalement plus négatifs vis-à-vis de l'islam, notamment en raison du fait qu'ils décrivent unanimement cette religion comme un monstrueux mélange d'autres croyances, et qu'ils considèrent ouvertement le Coran comme un produit inférieur, mélange de vérités et de mensonges proférés par Mahomet¹⁴². Dans les manuels belges de publication plus récente, c'est exactement l'inverse : contrairement aux manuels québécois, on y observe une sorte de changement de paradigme — comme nous l'avions déjà constaté dans la façon dont on présente Mahomet — dans le sens d'une évaluation moins négative. Cette attitude se traduit notamment par la suppression du terme « monstrueux » dans la description de la doctrine islamique, une moindre insistance sur la duperie attribuée à Mahomet, et enfin, l'introduction de nuances dans la manière dont est évoquée la violence dans les dogmes et les règles de vie de l'islam¹⁴³. Il y a seulement une différence de gradation. Où que l'on regarde, on se heurte

139. Une fois encore, on constate que, comme dans les manuels du Québec, la quantité et le choix des mots peuvent varier fortement pour aborder ce thème, depuis les paragraphes courts et factuels jusqu'aux grandes descriptions détaillées et volontiers pompeuses. Ici également intervient un facteur didactique : plus le lectorat visé est jeune, plus les descriptions sont courtes (voir [ANONYME], *Bataille's kleine kerkgeschiedenis*, 1944¹⁰, p. 28-29 ; [ANONYME], *Histoire ecclésiastique par demandes et par réponses*, 1886, p. 52 ; J. LESCOUHIER, J. VERVENNE, *Algemeene schets der kerkgeschiedenis*, 1938⁶, p. 14 ; W. MINNAERS, *Kerkelijke geschiedenis*, 1921, p. 43-44), et plus le groupe visé est âgé et instruit, plus les explications sont longues et élaborées (voir L. BATAILLE, *Les principaux faits de l'histoire de l'Église catholique*, 1908, p. 64-65 ; H.-J. CRENIER, *Développement de l'histoire de la religion*, 1892, p. 239-240 ; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1925, p. 74 ; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1931³, p. 77-78 ; G. FERBECK, *Histoire de l'Église*, 1933², p. 56-57 ; J. VAN DOREN, *Handboek voor kerkgeschiedenis*, 1912, p. 83-85 ; J. WARICHEZ, *Les principaux faits de l'histoire de l'Église*, 1939, p. 58-60).

140. Voir J. ALZOG, *Histoire universelle de l'Église*, p. 273-274.

141. Voir J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 195-198.

142. Voir J. VAN WIELE, « Inclusivist or Exclusivist », p. 40.

143. Chez De Moreau par exemple, on remarque un changement vers une variante un peu plus favorable dans son édition plus récente. Au lieu de dire, comme dans son édition de 1925, que la morale islamique prescrit la haine des ennemis, la guerre sainte contre les non musulmans, au moins lorsqu'ils attaquent les croyants

fondamentalement à cette notion d'infériorité de la religion islamique. Toutefois, la sorte de changement de paradigme qui se fait jour dans les manuels belges récents ne fait que mettre en évidence le point de vue de l'« inclusion », vu que l'accent est mis davantage sur les convergences entre les deux religions.

IV. L'ISLAM DANS L'HISTOIRE

Les manuels québécois couvrent succinctement l'émergence historique de l'islam¹⁴⁴, et le discours repose toujours sur deux concepts clés : d'une part l'islam comme religion violente dont les sectateurs, excités et fanatisés par la doctrine perfide de Mahomet, ont propagé leur foi par la force des armes et, d'autre part, l'islam comme ennemi du christianisme qui lui a considérablement nui en arrachant à l'Église une partie considérable de son ancien domaine, mêmes les régions qui étaient le berceau du christianisme et qui avaient produit des chrétientés remarquables.

Dans l'élaboration concrète de ces thèmes dans les manuels scolaires, on distingue un schéma général extrêmement semblable d'un manuel à l'autre. Tout d'abord, le repli géographique croissant de la chrétienté au cours des turbulents VII^e et VIII^e siècles sont attribués à l'islam. Les auteurs soulignent que les successeurs de Mahomet, qui prirent le nom de califes, poursuivirent la réalisation de ses projets et qu'à la tête de bandes fanatiques, ils débordèrent comme un torrent impétueux sur la Syrie, la Palestine, la Perse, l'Égypte, l'Afrique. On raconte ensuite qu'au commencement du VIII^e siècle, les partisans de Mahomet passèrent le détroit de Gibraltar et qu'ils enlevèrent l'Espagne aux Visigoths. Les auteurs complètent le tableau en affirmant que les musulmans, emportés par leur élan, franchirent les Pyrénées et pénétrèrent jusqu'au cœur de la France¹⁴⁵. Ici, Charles Martel est proposé par plusieurs auteurs comme le sauveur du christianisme, parce qu'avec sa victoire à Poitiers (732), il a sauvé l'Europe et sa civilisation chrétienne du honteux joug de l'islamisme¹⁴⁶. Cer-

(voir E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1925, p. 74), dans son édition de 1931 il est plus nuancé et vraisemblablement moins négatif. Il écrit : « Un autre devoir est encore la *guerre sainte* contre les non musulmans. En général, les musulmans laissèrent la liberté religieuse aux chrétiens, mais ils leur interdirent tout prosélytisme et favorisèrent de toute manière (par ex. par des avantages financiers) les apostasies » (E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1931³, p. 77). Voir aussi notre « L'image de Mahomet », p. 122.

144. Ici aussi, on remarque que la quantité, la qualité et le choix des mots peuvent varier fortement, depuis les paragraphes courts et factuels pour les manuels scolaires pour l'enseignement primaire jusqu'aux plus grandes descriptions détaillées dans les manuels scolaires destinés à l'enseignement secondaire.

145. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 97-98 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 97-98, 101 ; (ANONYME), *Abrégé d'histoire sainte*, 1891, p. 93-94 ; (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 32 ; C.-J. DRIoux, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 102-103, 111-113 ; D. GOSSELIN, *Abrégé complet de l'histoire*, p. 78-79 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 295 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 295 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 223-224 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 329-330, 336 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 335, 341-342 ; LES FRÈRES MARISTES, *Petite histoire sainte*, 1938, p. 122 ; J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 102-104 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 100-102.

146. Le manuel de 1917 est le seul à ne pas évoquer ce fait (voir [ANONYME], *Histoire de l'Église*, 1917, p. 70-72). Nous n'avons pas pu trouver de raison plausible pour ce phénomène unique.

tains manuels mentionnent que Charlemagne a dû lui aussi faire face à la menace des Sarrasins mais qu'il est parvenu à les repousser jusqu'à l'Elbe¹⁴⁷. L'islam ne réapparaît ensuite que dans sa version turque et dans le rôle de l'ennemi traditionnel de la chrétienté, et ce, à l'occasion de l'évocation de l'épopée des croisades¹⁴⁸. Ensuite, les manuels d'histoire ne disent plus rien de l'islam pour au moins deux siècles. On y revient lors du siège et de la prise de Constantinople par les Turcs en 1452 et 1453, et à l'occasion de l'expansion de l'empire ottoman en direction du sud de l'Europe et de la Méditerranée au cours du siècle suivant¹⁴⁹. La *reconquista* espagnole¹⁵⁰ et la bataille de Lépante¹⁵¹ sont citées ici et là et qualifiées d'heureux événements au cours desquels les ennemis du christianisme, en dépit de succès temporaires, furent repoussés de plus en plus loin de l'Europe. L'islam est souvent mentionné en rapport avec les papes, qui sont présentés comme des figures de proue de la résistance à l'islam, ou avec quelques grands héros chrétiens qui ont arrêté et repoussé l'invasion musulmane (entre autres Jean Hunyadi, Pierre d'Aubusson, Jean Sobieski). Dans une petite minorité de manuels, l'islam est encore mentionné dans le cadre de l'histoire des missions, au XVI^e¹⁵² et au XIX^e siècle, période durant laquelle les missionnaires chrétiens et les colons marquent des points contre l'islam et contre l'esclavage¹⁵³.

-
147. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 99, 102-103 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 105 ; C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 114-116 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 107-109.
148. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 134-137, 141-146, 154-159 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 138-146, 160 ; (ANONYME), *Abrégé d'histoire sainte*, 1891, p. 95 ; (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 94, 98-101, 104, 108-110 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 37-38 ; C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 147-156, 160-167, 169-175 ; D. GOSSELIN, *Abrégé complet de l'histoire*, p. 80-81 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 300-301 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 300-301 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 339-357 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 344-362 ; LES FRÈRES MARISTES, *Petite histoire sainte*, p. 123-124 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 135-145.
149. Voir E. ACHARD, *Histoire Générale ou Histoire de l'Église*, 1924, p. 196, 198 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 167-169 ; (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 126-127 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 43 ; C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 198-203 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 306 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 306 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 364-365, 367 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 369-370, 372 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 171-174.
150. (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 126 ; (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 41-42 ; C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 198-203 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 304-305 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 304-306 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 365 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 370 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 172-174.
151. (ANONYME), *Précis d'histoire de l'Église*, 1939, p. 50-51 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, p. 313-314 ; LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1937², p. 313-314 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 197-198.
152. LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 388 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 394.
153. Voir A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 310-311 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 416-417 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 422-423 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 218-219, 261.

Ce qui est encore remarquable ici, c'est de constater que pour trois auteurs, les succès extraordinaires de l'islam à l'étranger s'expliquent comme une punition infligée aux nations infidèles et aux peuples schismatiques ou plongées dans l'hérésie¹⁵⁴. Selon Drioux, Mahomet ne fut entre les mains de la providence qu'un instrument dont elle se servit pour atteindre ce but¹⁵⁵. Ainsi Raymond applique ce principe d'abord sur les Perses qui avaient depuis plusieurs siècles résisté aux efforts faits chez eux pour introduire le christianisme et qui avaient persécuté cette religion. Puis l'empire de Constantinople, à mesure qu'il coupait les liens qui l'unissaient à Rome et parce qu'il avait engendré toutes les hérésies, méritait le même sort. Selon Raymond, la même chose s'applique à l'Afrique où les schismes, les divisions et les hérésies régnaient. De même, l'Espagne, ébranlée par l'arianisme et dépravée par les mœurs du peuple, méritait un châtement exemplaire dans la pensée de Raymond. Dans les seules régions où la foi catholique régnait, comme dans la nation des Francs, Dieu a permis d'arrêter la fureur musulmane. C'est le cas aussi pour l'Espagne, qui a quand même été sauvée par le catholicisme car celui-ci, en prenant de plus en plus de forces, a fini par chasser les envahisseurs¹⁵⁶.

Le modèle sous-jacent à la vision de l'islam que présentent les manuels scolaires est une réplique parfaite mais limitée du cadre historique que l'on retrouve dans la monumentale histoire de l'Église de Rohrbacher. La vision correspondante de l'islam, considéré comme un élément de trouble et une menace constante et effrayante pour le christianisme, n'est plus que la représentation littérale et succincte d'idées beaucoup plus élaborées et étoffées avec plus de faits historiques chez Rohrbacher¹⁵⁷. C'est ainsi que le thème du rôle de l'islam comme châtement providentiel des dérèglements et des schismes des chrétiens, surtout les Orientaux, est, sous des formes variables, très présent chez le grand Rohrbacher. Il est convaincu que c'était chez les peuples de l'Orient que Satan avait le mieux réussi, quand il avait voulu déchirer l'Église par des schismes et des hérésies, et que c'était encore chez eux que le démon avait établi le centre de son empire anti-chrétien, au moyen de Mahomet¹⁵⁸. Rohrbacher associe également la puissance musulmane à la prédication de Daniel à propos de la corne qui s'élève parmi les dix autres qui devaient sortir de la tête de la quatrième bête¹⁵⁹.

Toutefois, il n'est pas aisé ici de percevoir et d'interpréter la mentalité interculturelle qui caractérise les manuels québécois et l'œuvre de Rohrbacher. Si l'on se base uniquement sur ce qui est écrit noir sur blanc, on peut parler d'un schéma radical ami-ennemi mutuellement exclusif entre l'islam et le christianisme. Une approche contextuelle apporte toutefois une certaine nuance. Le portrait très sombre de l'islam

154. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71-72.

155. Voir C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 103, 162.

156. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 104. Voir aussi C.-J. DRIOUX, *Précis élémentaire d'histoire ecclésiastique*, 1869¹⁶, p. 102-103.

157. Voir, en guise de comparaison, le récit de Rohrbacher sur l'expansion islamique dans le VII^e et VIII^e siècle : R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église catholique*, p. 354-359, 435, 439, 624-632.

158. Voir entre autres *ibid.*, p. 329, 356.

159. Voir *ibid.*, p. 327-329.

s'explique surtout par le genre littéraire pratiqué : nous parlons en effet ici d'une approche occidentale de l'histoire de l'Église, une approche dans laquelle l'accent est mis non seulement sur l'histoire interne de l'Église catholique mais aussi et surtout sur son histoire externe. Cette histoire extérieure est vue comme l'expansion de l'Église dans le temps et dans l'espace où on trouve le récit de ses luttes, ses rapports avec les états qui l'ont tantôt favorisée, tantôt combattue, et ses rapports avec les autres religions avec qui elle est entrée en conflit¹⁶⁰. Alors, on ne doit pas être surpris que l'islam n'apparaisse dans l'exposé des historiens que lorsqu'il menace effectivement le christianisme. Il est évident qu'une telle perspective ne constitue pas une bonne base pour procéder à une judicieuse description comparative de ce qui unit et de ce qui sépare réellement l'islam et le christianisme¹⁶¹. S'ajoute encore à cela l'approche apologétique de l'auteur qui fait ici très clairement sentir sa présence en reprenant le thème polémique classique de l'islam en tant qu'instrument du diable pour réprimer les chrétiens d'Orient¹⁶². Voulant prouver le caractère divin ou la supériorité du christianisme, le jour très négatif sous lequel Rohrbacher présente l'islam ne provient pas d'une sorte d'exclusivisme interculturel. Au contraire, la description de l'islam comme fléau de Dieu pour les infidèles et hérétiques, est vue dans l'économie du plan divin comme une sorte de « *praeparatio evangelii* » ou phase de transition, parce que l'islam, paradoxalement, aide les peuples à mieux arriver au vrai christianisme, ce qui est le cas entre autres pour les peuples du paganisme qui passent du fétichisme au monothéisme. Ce qui veut indéniablement dire qu'il y a « du bon » dans l'islam¹⁶³.

160. Pour la preuve de la présence de cette approche, voir par exemple A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 7.

161. On ne peut pas perdre de vue que l'image restreinte de l'islam dans l'histoire que les auteurs des manuels nous présentent, est liée à une approche eurocentrique. Bien qu'il faille le répéter, encore que toute comparaison ait ses limites, nous pouvons référer à l'étude de R. De Keyser et U. Vermeulen, où ces deux auteurs ont analysé l'image de l'islam dans 8 manuels scolaires d'histoire. Ils ont constaté que l'approche était caractérisée par un certain degré d'eurocentrisme, entre autres par une périodisation occidentale, un traitement de l'islam dans la seule perspective de mieux comprendre l'histoire de l'Occident, etc. Voir R. DE KEYSER et U. VERMEULEN, « Der Islam im belgischen Geschichtsunterricht », dans W. FÜRNRÖHR, éd., *Die Welt des Islams im Geschichtsunterricht der Europäer* (coll. « Dortmunder Arbeiten zur Schulgeschichte und zur historischen Didaktik », 5), 1984, p. 117-121. Qu'un paradigme eurocentrique était bel et bien présent dans l'enseignement catholique et historique dans la période ici considérée, on peut le voir dans les programmes et articles didactiques à l'époque. Voir par exemple E. LOUSSE, « Een Plan voor de Studie van de Geschiedenis van de Moderne Beschaving », *Nova et Vetera*, 17, 1 (1935), p. 46 ; J.-A. VAN HOUTTE, « Een Plan voor de Studie van de Beschavingsgeschiedenis der Middeleeuwen », *Nova et Vetera*, 16, 4 (1934), p. 520.

162. Voir la note 37.

163. Cette idée est par exemple présente chez Belet : « Le Coran attribue à l'Évangile une si grande autorité, et celle qu'il s'attribue à lui-même sur l'Évangile a si peu de fondement, qu'il détruira la sienne par celle de l'Évangile : il contient donc en lui-même le principe de sa ruine. Dès que la liberté de conscience se sera réveillée dans de vastes sphères, qu'elle sera dirigée par des missionnaires intelligents et dévoués, les éléments chrétiens que le Coran a adopté ressortiront d'eux-mêmes, et il deviendra évident pour chacun que l'islamisme n'a été, dans les vastes plaines de l'Asie et de l'Afrique, qu'une première étape vers le christianisme, et que Mahomet a frayé la voie à Jésus-Christ » (S.E. HERGENROETHER, *Histoire de l'Église*, p. 30). Il nous apparaît qu'il s'est appuyé pour cette idée sur Moehler, qui s'exprime de la façon suivante : « Maintenant, comment devons-nous envisager l'islamisme ? Simplement comme une préparation au christianisme. Qu'ils le veuillent ou non, il faut qu'ils servent le Christ ; il faut que son royaume prépare les voies au royaume de Dieu » (J.-A. MOEHLER, *Histoire de l'Église*, p. 119).

Quelle est la situation dans les manuels scolaires belges ? Cette fois, la comparaison avec les manuels québécois se révèle plus complexe. Non pas parce que les manuels belges seraient tout à coup nés sous une autre étoile. Une fois de plus, on fait appel à l'histoire afin d'étayer deux idées principales : l'islam est porteur de violence¹⁶⁴ et il menace le christianisme et sa civilisation. Parallèlement à cela, on peut distinguer *grosso modo*, dans l'évolution de ces idées, le même carcan historique, que ce soit dans les manuels belges¹⁶⁵ ou dans les manuels québécois, ce qui montre que les uns et les autres sont dans une large mesure tributaires de la même espèce d'histoires universelles de l'Église catholique, à savoir celle de Ronarc'h et également, pour la Belgique, celles de Darras¹⁶⁶ et Alzog.

Toutefois, on peut également relever un certain nombre de différences non négligeables. Une première différence est que, contrairement aux manuels québécois, les manuels belges parmi les plus récents ont tendance à présenter les faits plutôt froidement, à l'inverse du style de narration emporté qui caractérisait surtout les manuels plus anciens. Cela va de pair avec une diminution de la place accordée au traitement de conflits sanglants et aux champs de bataille (comme, par exemple, la bataille de Poitiers et les croisades¹⁶⁷). Si nous n'avons pas trouvé d'explication sûre à ce phénomène, on peut néanmoins supposer que ces changements sont le reflet d'une tradition en évolution. On pourrait la caractériser comme le passage, dans l'historiographie occidentale, d'une conception narrative romantique légitimante issue du XIX^e siècle, caractérisée par une forte insistance sur les confrontations politiques et militaires, à une histoire de la civilisation et des mentalités. Le courant connaîtra son plein développement dans le courant du XX^e siècle¹⁶⁸. Il se peut que cette évolution soit également présente, d'une certaine façon, au Québec, mais l'évolution est plus difficile à percevoir en raison de plus fréquentes réimpressions¹⁶⁹, sans modifications, des manuels scolaires existants. Les comparaisons avec les manuels d'histoire pourraient peut-être

164. Pour compléter l'image du point de vue de l'histoire des mentalités, on remarque de nouveau une même conception de l'islam dans l'histoire chez des auteurs non croyants. Voltaire surtout a défendu l'opinion que l'islam était par excellence une religion intolérante, violente et oppressive envers tout ce qui n'était pas musulman. Les passages suivants sont exemplaires et célèbres. D'abord quand il laisse Mahomet dire les mots terribles : « Le glaive et l'Alcoran dans mes sanglantes mains/Imposeraient silence au reste des humains/Ma voix ferait sur eux les effets du tonnerre, et je verrais leurs fronts arrachés à la terre/[...] Il faut un nouveau culte, il faut de nouveaux fers/il faut un nouveau dieu pour l'aveugle univers/[...] À des peuples sans mœurs, et sans culte et sans rois/Donnèrent aisément d'insuffisantes lois ». La réponse de Zopire est identique : « Voilà donc tes desseins ! C'est donc toi dont l'audace/De la terre à ton gré prétend changer la face ?/Tu veux, en apportant le carnage et l'effroi/Commander aux humains de penser comme toi » (VOLTAIRE, *Mahomet ou le fanatisme*, p. 54-55).

165. Voir J. VAN WIELE, « Inclusivist or Exclusivist », p. 37.

166. Pour pouvoir comparer l'emprunt du cadre historique des grandes histoires de l'Église, voir par exemple pour les conquêtes musulmanes dans le VII^e et VIII^e siècle : J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 194-198, 260-261, 288-289, 294, 296-297, 303-307, 371-372, 428-430, 452-454, 503, 505, 537-539, 543.

167. Voir J. VAN WIELE, « Inclusivist or Exclusivist », p. 38-40.

168. Voir *ibid.*, p. 44, 48.

169. Voir encore P. AUBIN, *La pénétration des manuels scolaires de France au Québec*, p. 3-24 ; R. BRODEUR, *Les catéchismes au Québec*, p. 39-42, 57-60.

donner des réponses plus concluantes, mais cette démarche sort du cadre de la présente étude.

Une deuxième différence notable est que dans les manuels belges récents, on observe une sorte d'actualisation, en ce sens que l'on met beaucoup plus l'accent, et de manière plus négative, sur l'islam ottoman dans le cadre de l'histoire des missions au XIX^e et au début du XX^e siècle¹⁷⁰. Pour des raisons géographiques évidentes, cet aspect est presque totalement absent des manuels québécois. Dans ces derniers, l'histoire de l'Église à partir de la « modernité » ou de l'« époque contemporaine » est abordée sous un angle moins universel, l'accent étant manifestement mis sur l'émergence de l'Église catholique québécoise à cette époque. Cette focalisation régionale est telle que certains manuels québécois ignorent souvent la distinction entre l'époque contemporaine et la période de l'après-guerre pour ce qui concerne l'histoire de l'Église. Et comme l'islam n'apparaît pour ainsi dire plus directement dans le paysage culturel du Québec, on ne trouve presque plus de références à cette religion et à ses rapports avec l'Occident. En Belgique, par contre, vu le nombre important de missionnaires que ce pays a envoyés jadis dans des régions musulmanes (entre autres au Congo belge), et vu aussi sa plus grande proximité avec de nombreux pays musulmans, c'est le contraire qui se produit, et c'est l'approche universelle traditionnelle qui continue à primer.

Comme nous l'avons déjà fait observer dans notre évocation de la doctrine islamique, il existe encore une autre différence entre les deux groupes de manuels publiés à partir de 1920. D'un côté, on observe une certaine tendance commune, en Belgique et au Québec, qui va dans le sens d'une vision légèrement moins négative et moins polémique de l'islam. On s'aperçoit en effet qu'à partir de 1920 environ, l'association très négative entre l'islam de Mahomet et l'œuvre du diable, l'antéchrist et la punition des chrétiens d'Orient disparaît pratiquement des manuels scolaires¹⁷¹. D'un autre côté, on observe que cette tendance vers une vision moins négative est davantage présente dans les manuels belges, où les jugements sur certaines autres caractéristiques de l'islam s'effacent ou sont plus nuancées¹⁷². Comme pour le trai-

170. Voir par exemple les deux éditions de De Moreau : « En *Turquie*, les catholiques et les schismatiques, et parmi ces derniers, les Arméniens surtout, ont eu bien à souffrir du fanatisme musulman » (E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1925, p. 330 ; *ibid.*, 1931, p. 332) ; « Malheureusement dans l'Anatolie ou Asie Mineure, le *christianisme*, dont les communautés avaient été si nombreuses, si prospères, si célèbres aux premiers siècles, est pour ainsi dire *anéanti*. Les *massacres d'Arménie* (environ un million de victimes) pendant la Guerre, et depuis, la persécution des Khémalistes et leurs victoires sur les Grecs (1922) ont amené la disparition de la grande majorité des chrétiens. Le traité de Lausanne a contraint ceux qui restaient à abandonner leur terre natale. Il est regrettable que les puissances occidentales aient permis et sanctionné cette ruine du christianisme [...]. 1. Souffrances des missions occasionnées par la Guerre [...] les missionnaires *chassés* de leurs missions [...] 400 prêtres et 600 frères et sœurs allemands, c'est-à-dire le tiers du personnel allemand des missions et près de 2 000 missionnaires expulsés par les Turcs [...]. Les missions qui ont le plus souffert furent celles qui dépendaient de la Turquie » (E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église*, 1925, p. 330).

171. Voir [ANONYME], *Bataille's kleine kerkgeschiedenis*, 1944¹⁰, p. 28-29 ; [ANONYME], *Histoire ecclésiastique par demandes et par réponses*, 1886, p. 52 ; J. LESCOUHER, J. VERVENNE, *Algemeene schets der kerkgeschiedenis*, 1938⁶, p. 14 ; W. MINNAERS, *Kerkelijke geschiedenis*, 1921, p. 43-44.

172. Si on veut disséquer cette évolution, nous pouvons par exemple comparer la version de Bataille de 1908 avec la version retravaillée de « *Bataille's Kleine Kerkgeschiedenis* ». L'appréciation virulente de l'islam

tement de la doctrine islamique, il ne s'agit ici pour l'essentiel que d'évolutions mineures. La constante reste une vision globalement négative, ce qui n'empêche pas de mieux mettre en évidence certaines convergences entre les deux religions. Ici également, l'explication de la différence entre les situations belge et québécoise n'est pas aisée. Sur la base de l'état actuel de l'étude comparative des deux religions, on ne peut pour l'instant que formuler l'hypothèse selon laquelle, en Belgique, on commence à ressentir les effets d'un regain d'intérêt — relayé par des études scientifiques poussées — pour l'islam en Europe, regain d'intérêt qui a débouché sur une vision plus diversifiée de l'islam et sur une volonté légèrement plus présente de souligner ses convergences avec le christianisme¹⁷³. Vu l'isolement du Québec, de ce point de vue, par rapport à l'Europe, cette évolution n'est pas (encore) perceptible de manière explicite dans les manuels de cette époque¹⁷⁴.

V. LES EFFETS DE L'ISLAM

Avant de pénétrer réellement au cœur de l'attitude interculturelle des auteurs, il faut d'abord évoquer brièvement les nombreux jugements explicites et très durs qu'on peut repérer dans à peu près la moitié des manuels scolaires au Québec. Ces jugements apparaissent presque toujours sous la forme d'une comparaison entre le christianisme et l'islam. L'idée sous-jacente est qu'on peut apprécier une religion par

comme une religion qui ne reconnaît que « l'autorité de l'épée » (voir L. BATAILLE, *Les principaux faits*, p. 66) n'a certainement pas été complètement bannie du texte plus récent mais a été remplacée par une variante plus ou moins plus nuancée. À la fin du passage où il traite de l'expansion territoriale de l'islam, l'auteur de l'ouvrage le plus récent s'exprime maintenant de la façon suivante : « Les Arabes sont un peuple noble dans leurs prédispositions, leur génie, leurs sciences et leurs arts ; leur civilisation était devenue très prospère. Le monde entier leur en est redevable ». Les Turcs, par contre, en ont pour leurs frais. L'auteur suggère que lorsque les Turcs l'emportèrent, les pays qu'ils conquièrent furent en grande partie transformés en « déserts dépeuplés ». En note, l'auteur décrit les Turcs comme étant à l'antipode des Arabes. Et il ajoute que les premiers intéressés « sont cruels et vils, de nature comme de caractère. Ils ne possèdent ni sciences, ni arts. Ce sont des guerriers fougues, mais ils ne savent pas gouverner ; ils ne savent qu'opprimer. Leur haine des chrétiens est inexpiable » ([Anonyme], *Bataille's kleine Kerkgeschiedenis*, 1944, p. 29). Autrement dit, si l'on établit une comparaison avec le texte original de Bataille, il subsiste une certaine persistance de l'image d'un islam violent, mais contrairement à la première édition, cette violence n'est attribuée qu'aux Turcs musulmans.

173. Voir entre autres C. TROLL, « Changing Catholic Views of Islam », dans J. WAARDENBURG, éd., *Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*, Louvain, 1998, p. 28.

174. Ce qui ne veut pas dire que l'enseignement religieux au Québec reste immuable et fossilisé. Dans tout ce qui concerne l'adaptation de l'enseignement religieux « occidental » à la situation québécoise, on peut parler davantage de l'inverse. Voir R. BRODEUR, « Catéchismes et changements culturels », dans *Changements culturels et éducation de la foi. Sessions d'étude de la Société Canadienne de l'Histoire de l'Église Catholique*, Ottawa, 1989, p. 7-20 ; R. BRODEUR, B. CAULIER, « L'enseignement religieux, de Rome au Québec : des enjeux européens pour un espace québécois (XVII^e-XX^e siècles) », dans S. COURVILLE, N. SÉGUIN, *Espace et culture/Space and Culture*, Sainte-Foy, 1995, p. 152-154. Que le souhait de remplacer les manuels français par des manuels remaniés et adaptés à la situation canadienne était bel et bien présent dans l'enseignement religieux à l'époque, est démontré entre autres par le programme d'études catholique francophone du Québec (1939) destiné aux cours de religion dans les Écoles primaires supérieures pour les filles. Là on peut lire que les manuels qui constituent le programme proposé sont ceux de la série « témoins du Christ » car « il serait facile d'en obtenir une édition canadienne adaptée à notre milieu » (M. ALLARD, B. LEFEBVRE, *Les programmes d'études catholiques francophones du Québec : des origines à aujourd'hui*, Montréal, 1998, p. 660).

ses fruits, ce qui conduit à regarder la doctrine islamique comme très pernicieuse. C'est pourquoi, plusieurs auteurs postulent que l'islam est un recul vers la barbarie¹⁷⁵ et que le christianisme est la vraie civilisation¹⁷⁶. La plupart des manuels développent brièvement mais fortement cet aspect. Ainsi l'auteur du *Précis d'histoire sainte* peut écrire que, parmi le grand nombre de fruits empoisonnés que « l'islamisme » a produit et produit encore partout où il règne, ce sont surtout la corruption des mœurs, l'avilissement de la femme, la multiplication de l'esclavage, une ignorance universelle et incurable, le despotisme politique, l'asservissement des peuples et le dépeuplement des plus belles contrées de l'univers qui prédominaient¹⁷⁷. Selon cet auteur, voilà pourquoi l'islam n'a pas contribué au bonheur des peuples¹⁷⁸.

Toutes ces idées sont reprises par Raymond, quoiqu'il donne plus d'explication. En plus de tout ce qui vient d'être décrit ci-haut, il ajoute qu'un des défauts généralisés qu'il remarque chez les musulmans, c'est un esprit de rapacité ou de pillage, du moins à l'égard des autres peuples. Au point de vue de la politique, l'auteur rappelle surtout que la confusion du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel dans l'islam, a donné naissance à un despotisme affreux où les peuples sont esclaves et où le caprice du souverain est la seule loi¹⁷⁹. Dans l'ordre littéraire et scientifique, il invite le lecteur à juger des effets du mahométisme sur les contrées de l'Afrique du nord et de l'Asie mineure, qui étaient si belles et si florissantes par les lettres et les sciences avant l'invasion musulmane et qui sont devenues si dévastées par après. Cependant, tout cela n'empêche pas l'auteur d'admettre que, d'un certain point de vue, la civilisation arabe (lire : musulmane) a connu pendant quelques siècles un haut degré de civilisation et a joui d'une grande prospérité. Néanmoins, il formule immédiatement l'opinion qu'il n'y a rien dans le plus beau temps de l'islamisme qui puisse soutenir la comparaison avec les plus mauvaises époques de l'Europe chrétienne. D'abord parce que la civilisation musulmane a coïncidé avec le temps où une longue paix et les richesses des peuples conquis ont favorisé son progrès. En plus, les musulmans

175. Un manuel s'exprime ici très lapidairement : « Ses adeptes, appelés aussi *musulmans*, envahissaient les pays chrétiens, pillant et saccageant tout. C'étaient les Barbares du sud » (LES FRÈRES MARISTES, *Petite histoire sainte*, 1938, p. 122). Notons aussi que les programmes d'études catholiques francophones au Québec destinés aux cours d'histoire font preuve d'une même tendance. À titre d'exemple, on peut citer ici les programmes pour les Écoles primaires supérieures (1939) où on peut lire : « Constantinople [...] est menacée par les Barbares de l'Orient, sous la prédication de Mahomet ». Voir pour les programmes de 1939 pour les garçons : M. ALLARD, B. LEFEBVRE, *Les programmes d'études catholiques francophones du Québec*, p. 634 ; voir pour les programmes de 1939 pour les filles : *ibid.*, p. 670.

176. Voir (ANONYME), *Histoire de l'Église*, 1917, p. 71-72 ; A. BOULENGER, *Histoire abrégée de l'Église*, 1943⁷, p. 97-98 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1919¹⁵, p. 330, 335 ; LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1923¹⁶, p. 336 ?, 340 ; UNE RÉUNION DE PROFESSEURS, *Histoire de l'Église*, 1948, p. 172-174.

177. Voir LES FRÈRES MARISTES, *Précis d'histoire sainte*, 1909, p. 224.

178. Ceci n'est pas un cas singulier : prouver la supériorité du christianisme était une idée centrale de l'enseignement religieux à cette époque au Québec. Voir par exemple encore les programmes de 1939 (garçons) de l'enseignement religieux au Québec, où ce concept clé est explicitement présent par une énumération d'éléments que l'instituteur devrait utiliser pour prouver comment le christianisme l'emportait sur d'autres religions vraies ou fausses (voir M. ALLARD, B. LEFEBVRE, *Les programmes d'études catholiques francophones du Québec*, p. 619) et par une focalisation sur le thème « comment le christianisme a transformé le monde (l'individu, la famille, la société) vers la civilisation » (voir *ibid.*, p. 620).

179. Voir J.-S. RAYMOND, *Histoire apologétique*, 1899, p. 105.

ont emprunté une grande partie de leurs connaissances aux moines de la Syrie et de l'Égypte et aux croisés. Au surplus, les musulmans doivent au christianisme les premiers éléments de la philosophie, ce qui n'empêche pas l'auteur d'ajouter que leurs sciences morales, philosophiques, législatives et gouvernementales sont inférieures à celles des parallèles chrétiens. Chose pire encore : la science religieuse (c'est-à-dire la théologie) a été nulle chez les musulmans, parce que l'islam ne permettait pas la discussion. Dans les sciences positives, la civilisation musulmane n'a eu de succès que dans les mathématiques et la médecine, et cela parce que l'islam cherchait surtout des vérités tangibles qui pouvaient améliorer l'état physique de l'homme. Au reste, la grâce et l'élégance qui distinguent les productions littéraires et artistiques de la civilisation musulmane, sont empruntées à la littérature arabe qui existait longtemps avant l'apparition de Mahomet et qui était bien supérieure au Coran¹⁸⁰.

Ces éclaircissements de Raymond nous permettent de mieux évaluer encore la portée de la plupart des jugements négatifs sur l'islam que l'on trouve dans les manuels scolaires au Québec. Ce qui apparaissait d'abord comme une dichotomisation radicale entre l'islam et le christianisme se révèle être simplement, après un examen plus attentif, l'énumération — le plus souvent définitive — de ce qui distingue l'islam du catholicisme. Un autre élément très significatif à cet égard est le fait que dans un certain nombre de manuels, lorsqu'on veut parler de l'islam, on utilise le mot « civilisation ». Certes, cette civilisation est « inférieure », plus que marginale — et, à plusieurs égards, radicalement opposée — à la civilisation chrétienne, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de mérites¹⁸¹. Cette idée est aussi explicitement présente chez deux auteurs de manuels, qui prétendent que les arts et les sciences étaient très cultivés chez les Arabes d'Orient¹⁸².

180. Voir *ibid.*, p. 106.

181. La vision de l'islam comme religion et civilisation inférieure, est aussi explicitement présente chez Renan. Il est convaincu qu'il ne faut pas demander à l'islamisme « ni cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni ce sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux races latines, ni ce don de fascination étrange, mystérieux, vraiment divin, qui a réuni toute l'humanité civilisée, sans distinction de race, dans la vénération d'un même idéal parti de la Judée ». Pour lui, il est évident que l'islamisme est « le produit d'une combinaison inférieure et pour ainsi dire médiocre, des éléments humains » ce qui explique pourquoi cette religion n'a été conquérante que dans l'état moyen de la nature humaine. « Les races sauvages n'ont point été capables de s'y élever », et il ne satisfaisait pas aux peuples qui portaient le germe d'une plus forte civilisation (voir E. RENAN, *Études d'histoire religieuse*, p. 217). La Perse ne l'a adopté « qu'en lui faisant subir les plus profondes modifications », entre autres en introduisant la philosophie, et 20 ans après Mahomet, le génie arabe est complètement effacé (voir *ibid.*, p. 203). La trop grande simplicité de l'islam a été partout un obstacle au développement vraiment fécond de la science, de la grande poésie, de la délicate moralité (voir *ibid.*, p. 217-218). Au XII^e siècle, la doctrine ascharite (doctrine officielle de l'orthodoxie sunnite et fortement majoritaire dans le monde musulman) a triomphé par l'extermination violente de la philosophie et depuis le doute et la protestation ont disparu (voir *ibid.*, p. 199). Bref, à l'avis de Renan, l'Europe, entre autres avec ses sciences modernes, est la « plénitude » de la civilisation tout court. Ce qui ne lui fait pas dire qu'il ne trouve rien de beau dans l'islam, car, pour lui, « la nature est toujours belle », mais on ne peut pas mettre sur un pied d'égalité et placer sur un même degré d'échelle de valeurs tous les produits de la nature humaine (voir *ibid.*, p. 219-222). Cela est un « inclusivisme » séculier par excellence.

182. Voir LES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE, *Histoire Sainte*, 1933, 1937², p. 305.

On peut, dans une large mesure, retrouver dans l'histoire de l'Église de Rohrbacher, la substance des différences évoquées par les auteurs canadiens, ainsi que les points de vue interculturels, du moins en ce qui concerne les aspects religieux et moraux de leurs jugements¹⁸³. Pour ce qui concerne la dimension politique, culturelle et sociale de l'islam, leur discours est clairement inspiré par ce que des auteurs célèbres comme Chateaubriand¹⁸⁴ et Lamartine¹⁸⁵ ont décrit, se basant souvent sur leurs propres récits de voyage, comme le déclin des territoires sous administration musulmane. Pour eux, la situation déplorable de beaucoup des pays musulmans comparés avec les pays chrétiens de l'Europe à leur époque était une indication qu'en général, l'influence sociale de la doctrine chrétienne menait vers la civilisation tandis que l'influence sociale de l'islam impliquait à long terme la barbarie, l'inertie et l'apathie des peuples qu'elle dominait.

Qu'en est-il des manuels belges ? Cette fois, nous pouvons être brefs : à part les variables que nous avons observées et évoquées plus haut entre les manuels belges et québécois et qui se manifestent encore aujourd'hui, comme, par exemple, le côté un peu plus négatif et plus polémique présent dans les vieux manuels belges et un peu moins négatif et polémique dans les plus récents (grâce à l'introduction d'un peu plus de nuances et à la consultation d'autres grandes histoires de l'Église que celle de Rohrbacher¹⁸⁶), les manuels belges présentent dans l'ensemble l'islam comme une religion et une civilisation à maints égards inférieures et contraires à la « véritable » civilisation qui est le produit de l'authentique religion chrétienne¹⁸⁷.

183. Voir ci-dessus ce qui a été dit concernant ces éléments. Néanmoins, il faut dire que le texte de Darras est en général le plus proche de Raymond. Lisons un extrait : « Un moment de vaste choc, les Arabes présentaient à quelques égards, dans leur civilisation, un côté chevaleresque, mais il ne faut pas se faire illusion sur la valeur réelle de ces qualités extérieures et brillantes ni se laisser éblouir par les élégants monuments d'art et de littérature qu'ont vu naître Cordoue, Grenade, Bagdad or Shiraz. L'islamisme, relativement aux croyances européennes, n'était pas un développement nouveau de l'humanité, mais un funeste élan en arrière. Le Coran ressuscitait le fatalisme antique, rejetait la femme sous le joug honteux de la polygamie brisée par la civilisation chrétienne, grecque et romaine. La soumission absolue des musulmans aux lois fatales du ciel et au représentant du prophète, étouffait chez eux la personnalité humaine ainsi que la vie politique, et devait les précipiter sous transition d'un fanatisme aveugle et téméraire dans une stupide inertie » (J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 295 ; voir aussi *ibid.*, p. 375).

184. Voir entre autres F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, chronologie et introduction par J. MOUROT, Paris, 1968, p. 22-23, 64, 71, 75, 81-82, 108, 119, 144, 156, 170, 175-176, 183, 186-188.

185. Voir A. DE LAMARTINE, *Voyage en Orient*, texte établi, présenté et annoté par S. MOUSSA, Paris, 2000, p. 730-747.

186. Voir J.-E. DARRAS, *Histoire générale de l'Église*, t. II, p. 194-198, 295, 372 ; et J. ALZOG, *Histoire universelle de l'Église*, p. 272-276. Cette approche relativement plus positive dans les manuels scolaires belges plus récents, se retrouve dans de grandes histoires de l'Église plus récentes. Chez Hergenroether par exemple, où l'infériorité de l'islam est défendue, quelques caractéristiques de la civilisation islamique sont néanmoins mises en valeur : « Dans le début, le Coran était le seul livre dont se servaient les Arabes. Ce ne fut que plus tard, principalement sous la dynastie des Abbassides, qu'ils cultivèrent les lettres, construisirent des écoles, traduisirent en arabe les écrits des philosophes, des mathématiciens et des médecins persans, syriens et grecs. Ce fut aussi à partir de ce temps que le doute, l'amour des nouveautés, l'esprit de secte, commencèrent à se répandre. Plus tard, à dater du neuvième siècle, les savants s'éprirent encore davantage de la culture grecque, et sortirent de l'isolement où leur peuple se tenait renfermé » (S.E. HERGENROETHER, *Histoire de l'Église*, p. 10).

187. Voir J. VAN WIELE, « Inclusivist or Exclusivist », p. 39.

CONCLUSION

Le miroir n'a pas éclaté : on voit les trois thèses de départ corroborées. Tout d'abord parce que les principes interculturels de l'« inclusivisme » que nous avons trouvés dans les manuels d'apologétique destinés à l'enseignement de la religion au Québec se sont formellement concrétisés à travers l'approche de l'islam telle qu'elle est présente dans les manuels d'histoire de l'Église destinés à ce même enseignement. Il faut néanmoins souligner que tous les aspects de l'attitude « inclusiviste » présents dans les manuels d'apologétique ne sont pas reflétés. Dans les manuels d'histoire de l'Église, il est question d'une approche appelée *hard inclusivism*, dans laquelle on ne prête attention qu'à la *fides quae*¹⁸⁸. Autrement dit, pour les auteurs de ces manuels, le christianisme, et, plus spécifiquement, la foi catholique avec le message et la personne du Christ comme norme et comme élément constitutif, détiennent l'étalon définitif qui permet de parler de la vérité divine. Dans ce sens, le christianisme est considéré comme la seule véritable religion qui complète et achève l'islam. L'islam détient la vérité, mais cette vérité n'est que partielle et imparfaite¹⁸⁹. À la question de savoir si la présence de la vérité dans l'islam mène également au salut (*fides quae*) et si oui, dans quelle mesure, les manuels d'histoire de l'Église ne se prononcent pas, contrairement aux manuels d'apologétique. Dans le processus de construction de l'identité, cette position interculturelle « fortement inclusive » (en référence au *hard inclusivism*) a débouché sur une double stratégie destinée à l'élève catholique, avec, d'une part, une contre-identification par le biais de laquelle tout ce qui, dans la religion islamique, est mesuré à l'aune de la religion chrétienne et de sa civilisation peut être considéré comme inférieur ; et, d'autre part, une identification avec tout ce qui, dans l'islam, et sur base de cette comparaison, peut être considéré comme compatible avec l'*in-group* de religion et de culture chrétiennes.

La deuxième thèse ne doit pour ainsi dire pas subir de modification non plus : en dépit de différentes variantes explicables du point de vue historique, les manuels belges d'histoire ecclésiastique présentent en substance une attitude interculturelle tout à fait identique. On observe toutefois une légère évolution graduelle vers une vision moins négative, ce qui a pour effet de déplacer quelque peu les balises respectives des deux religions vers leurs points d'intersection. Cela dit, les frontières entre l'islam et le christianisme restent très clairement marquées. Enfin, la troisième thèse se trouve également confirmée : dans le cadre de leur projet pédagogique, les auteurs de manuels font preuve de peu d'innovation. Leur conception de l'islam ne va pas au-delà d'une « version miniature » de ce qui se trouve dans les grands ouvrages de référence sur l'histoire de l'Église catholique. Tout cela nous permet en conclusion de qualifier

188. Voir pour une explication de ces termes, l'information liée à la note 17.

189. Il est intéressant de souligner ici qu'on peut trouver, *mutatis mutandis*, une vision semblable chez Renan, qui défend l'opinion que la religion chrétienne est la plus pure et la plus élevée des manifestations religieuses de l'humanité. La théorie du soi-disant « syncrétisme » de Renan sur le développement des différentes religions, implique entre autres l'imperfection de l'islam et la perfection du christianisme. Voir entre autres A. COUTURE, « Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan », dans M. DESPLAND, éd., *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec (coll. « Les cahiers de recherche en sciences de religion », 10), 1991, p. 64 et suiv.

de très probable la thèse selon laquelle l'inclusivisme interculturel a été effectivement l'une des grandes structures (pédagogiques) qui a façonné la culture (scolaire) catholique au Québec et en Belgique durant la période étudiée. Il appartiendra à d'autres études de déterminer si cela vaut également pour toute l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord.